

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०१४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

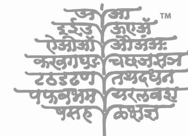
स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

नवभारत

वर्ष २० वे] डिसेंबर १९६६ [अंक ३

वार्षिक वर्गणी ३ रु.] [किरकोळ अंक १ रु.

अनुक्रमणिका





वर्ष विसावे

अंक तिसरा

नवभारत

डिसेंबर

१९६६

(महाराष्ट्र राज्य साहित्य व संस्कृति मंडळ पुरस्कृत)

संपादक-मंडळ

प्रा. वि. म. बेडेकर — प्रा. गोवर्धन पारीख का. संपादक

वार्षिक रु. ९ सहामाही रु. ५ अंकास रु. १

हे मासिक श्री. म. शं. साठे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून प्रा. वि. म. बेडेकर यांनी प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

पत्रव्यवहाराचा पत्ता : १ संपादकीय : कार्यकारी संपादक, 'नवभारत' मासिक,
'गणेश भुवन' २७६, तेलंग रोड, माटुंगा–मुंबई १९

२ व्यवस्थापकीय : व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
C/o प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि० सातारा)

३ चौकशी : श्री. वा. वि. कोनकर
१८८ एफ्, भीमरावावाडी, मुंबई २
फोन नं. ३५४८५

प्राज्ञपाठशाळामंडळ ग्रंथमाला

(१)	धर्मकोश– व्यवहारकाण्ड भाग १ ते ३		किंमत
	साधी बांधणी		८०.००
	कापडी बांधणी		१०४.००
(२)	धर्मकोश – उपनिषत्काण्ड भाग १ ते ४		
	साधी बांधणी		१५०.००
	कापडी बांधणी		१८२.००
(३)	धर्मकोश– संस्कारकाण्ड भाग १ ला		४५.००
	कापडी बांधणी		६३.००
(४)	मीमांसादर्शन		३०.००
(५)	मीमांसाकोश ... भाग १ ते ६		२३०.००
(६)	कौषीतकिब्राह्मणारण्यकविषयकोश		६.००
(७)	बौद्धागमार्थसंग्रहः		२०.००
(८)	हिंदुधर्माची समीक्षा (लक्ष्मणशास्त्री जोशी) ...		५.००
(९)	वैदिक संस्कृतीचा विकास		६.००
(१०)	नवमानवतावाद		२.५०
(११)	मानवाचा आदर्श		३.००
(१२)	चार्वाक – इतिहास आणि तत्त्वज्ञान		
	(प्रा. सदाशिव आठवले) ...		३.००
(१३)	गीता-प्रवेश (डॉ. गो. वि. देवस्थळी) ...		२.५०
(१४)	महाराष्ट्रांतील दुष्काळ व त्यावरील उपाययोजना		
	(श्री. चा. अ. दाभोलकर)		२.००

श्री. ग. उ. थिटे

मम्मट, विश्वनाथ आणि दोन काव्यशास्त्रीय मुद्दे (उत्तरार्ध)

काव्यप्रयोजन

काव्यप्रयोजन हा काव्यशास्त्रांतील महत्त्वाचा मुद्दा आहे. ह्या संदर्भात संस्कृतसाहित्यशास्त्रकारांत फारसा विवाद झालेला नाही; तट पडलेले नाहीत; भांडणे झाली नाहीत. तरीसुद्धा मम्मट आणि विश्वनाथ ह्यांचा काव्यप्रयोजनविचार अधिक लक्षात घेण्याजोगा आहे. ह्यापैकी मम्मटाचा काव्यप्रयोजनविचार अनेकदा विस्ताराने मांडला गेला आहे, व संस्कृत काव्यशास्त्रज्ञांच्या मतांचा प्रतिनिधी म्हणून त्याच्या काव्यप्रयोजनविचाराकडे पाहिले जाते. त्याने सूत्ररूपाने सांगितलेलेच मुद्दे विस्ताराने मांडण्याकडे अर्वाचीन संस्कृतसाहित्यशास्त्राच्या अभ्यासकांचा कल दिसतो. त्यामुळे मम्मटाचा काव्यप्रयोजनविचार तपशीलाने पुन्हा मांडण्यात स्वारस्य नाही. विश्वनाथाच्या काव्यप्रयोजनविचाराची मात्र चर्चा होणे आवश्यक आहे, कारण त्यात बराच घोटाळा आहे.

विश्वनाथकृत विवेचन--

विश्वनाथ काव्यप्रयोजनांविषयी पुढील कारिका लिहितो--

चतुर्वर्गफलप्राप्तिः सुखादल्पधियामपि ।
काव्यादेव यतस्तेन तत्स्वरूपं निरूप्यते ॥

—ह्या कारिकेचे स्पष्टीकरण पुढीलप्रमाणे करता येईल— काव्यापासून धर्मार्थकाममोक्ष ह्या चार पुरुषार्थांची प्राप्ती होते. ती कशी ? तर काव्यात नारायण इत्यादींची स्तुति असते. त्यामुळे धर्मप्राप्ती होते. उदा० गंगालहरी. शिवाय व्याकरणमहाभाष्यात असे म्हटले आहे की " एकः शब्दः सम्यक् ज्ञातः सुप्रयुक्तः स्वर्गे लोके च कामधुग् भवति । म्हणजे एक शब्द जरी चांगला कळला व चांगला वापरला तर तो इहलोकात व परलोकात कल्याणप्रद होतो. अर्थ ह्या पुरुषार्थाची प्राप्ती आपणांस नेहमी दिसतेच. अर्थप्राप्ती झाल्यावर मग कामप्राप्ती दूर नाही. महाभारतात म्हटलेच आहे की—

ऊर्ध्वबाहुर्विरौम्येष न च कश्चिच्छृणोति माम् ।
धर्मादर्थश्च कामश्च स किमर्थं न सेव्यते ॥

—आता धर्म, अर्थ, काम ह्या सर्वांचाच त्याग केल्यावर मोक्षाची प्राप्ती होईल. कारण भगद्गीतेत म्हटले आहे :

" युक्तः कर्मफलं त्यक्त्वा शान्तिमाप्नोति नैष्ठिकीम् ॥ —त्यामुळे चतुर्वर्गफलप्राप्ती काव्यापासून कशी होते ते स्पष्ट झाले :

आता असे म्हणाल की " वेदशास्त्रांच्या योगानेही चतुर्वर्गप्राप्ती होईल. " तर त्याला उत्तर असे की वेदशास्त्रे ही कठीण असतात; व नीरसही असतात. त्यामुळे फक्त बुद्धिमान लोकांनाच त्यांचा उपयोग. मग सुकुमारबुद्धीच्या लोकांनी काय करावे बरे ? काव्ये ही रसभरीत असल्याने त्यांच्यापासून चतुर्वर्गप्राप्ती होत असता कंटाळा येणार नाही; शिवाय श्रमही नाहीत. त्यामुळे मंद बुद्धीच्या लोकांचे काम होईल. बरे, ज्यांना बुद्धी आहे त्यांनासुद्धा काव्याचा उपयोग आहेच. कारण कडू औषधाने रोग बरा होत असेल व गोड औषधाने होत असेल तर गोड औषधाने बरा करणेच श्रेयस्कर. त्यामुळे परिणतबुद्धीच्या लोकांनाही काव्य स्वीकारार्ह आहे.

विश्वनाथाच्या विवेचनाचे परीक्षण

विश्वनाथाने कविगत प्रयोजने कोणती व रसिकगत कोणती ते सांगितले नाही. त्याच्या डोळ्यांसमोर चतुर्वर्गफले मिळविणारा वाचक उभा आहे का कवी हे स्पष्ट कळत नाही. ते त्याने स्पष्ट सांगावयास हवे होते. आतां असे म्हणाल की " चतुर्वर्गप्राप्ती दोघांना शक्य आहे " तर उत्तर असे की शक्य नाही. अर्थ हा पुरुषार्थ रसिकगत आहे असे म्हणता येणार नाही. काव्यवाचनाने कुणाला अर्थप्राप्ती झाल्याचे सांगता येणार नाही. अर्थप्राप्ती कवीला शक्य आहे. परंतु अल्पबुद्धी असणाऱ्यांनाही सुखाने चतुर्वर्गप्राप्ती काव्याने होईल असे म्हणताना रसिकावर रोख आहे हे स्पष्ट





दिसते, कारण कवींना अल्पबुद्धी म्हणण्यात तात्पर्य नाही, आणि तशी वस्तुस्थितीही नाही " शास्त्रेषु हीनाः कवयो भवन्ति " अशी कवींची चेष्टा केली जाते खरी; पण ती वस्तुस्थिती नाही. चांगल्या कवीला उत्तम प्रज्ञा, अनुभव, ज्ञान, कल्पनाशक्ती ह्या गोष्टी आवश्यक असतातच. शिवाय कित्येक कवी पंडितही होते; व कित्येक पंडित कविही होते. त्यामुळे अल्पबुद्धी हे विशेषण ह्यांना लावता येणार नाही. त्यामुळे वरील विश्वनाथकृत विवेचनात कविगत प्रयोजने व रसिकगत प्रयोजने त्यांचा संकर झालेला आहे; व आपण तारतम्यानेसुद्धा "यथायोगं सहृदयस्य कवेः च" ह्या पद्धतीने अर्थ समजू शकत नाही.

आणखी असे की प्रयोजन आणि फल ह्यात विश्वनाथाने फरक केलेला नाही. तो हवा होता. आता असे म्हणाल की "हा आक्षेप इतरही संस्कृतसाहित्यशास्त्रकारांवर येतो. म्हणून तो विश्वनाथावर तीव्रपणे घेऊ नये. कारण प्रायः संस्कृत साहित्यशास्त्रकार प्रयोजन व फल हे शब्द पर्याय म्हणून वापरतात. एकाने फल मिळविले की दुसऱ्याला त्या फलाची इच्छा कार्यव्याप्रृत करीत असल्यामुळे ते प्रयोजन ठरते. त्या दोघात फरक न करणे मोठा दोष नव्हे." पण ह्याला उत्तर असे की प्रयोजन व फल एकच मानणे तत्त्वतः चूक आहे. एखाद्या वेळी आपण जी इच्छा करतो; ती सफल होत नाही. ह्या उलट आपणास ज्याची कल्पना नसते, असे फळ अनपेक्षितपणे मिळते. उदा० काव्य वाचताना होणारे ज्ञान; म्हणजे एखादे साहित्यिक दृष्ट्या उत्तम असणारे प्रवासवर्णन वाचताना आपणास काही भौगोलिक किंवा सर्वसामान्य प्रकारची माहिती मिळते. पण ती माहिती व्हावी हा पुस्तक वाचण्यामागचा आपला हेतु नसतो. त्यामुळे प्रयोजन व फल ह्यातील भेद सूक्ष्म दृष्टीने पाहिल्यास लक्षात येतो म्हणून तो करणे इष्ट आहे, विश्वनाथाने तो केला नाही.

विश्वनाथाने चतुर्वर्गकल्पनेच्या ठोकळ्यात प्रयोजन विचार बसवण्याची केलेली खटपट व्यर्थ आहे. कारण ती फले फार दूरान्वित आहेत. चतुर्वर्गकल्पना एकंदरीत पाहता फारच अर्थपूर्ण आहे. सर्व जीवन चतुर्वर्गप्राप्तीसाठी व्यतीत करण्यात सार्थक आहे, अशी कल्पना अनेक ठिकाणी आहे. त्यामुळे ती साहित्यातही आणावी असा विश्वनाथाला मोह झाला असावा. कदाचित् त्यामुळे काव्य हे खरोखरी " प्रयोजनवत् " आहे हे श्रुतिस्मृतिप्रामाण्यवादी लोकांना जोराने पटवून देता आले असेल किंवा चतुर्वर्गाची प्राप्ती ज्यामुळे होते तीच गोष्ट चांगली असे मानणारा एखादा पंडितांचा वर्ग त्याकाळी असेल; व त्या वर्गाने काव्याला रिकामपणाची कामगिरी मानून हलके लेखले असेल. त्या वर्गाच्या समाधानासाठी विश्वनाथाला चतुर्वर्गप्राप्ती काव्यापासूनही होऊ शकते हे पटवून देण्याचा प्रयत्न करावा लागला असेल. काहीही असले तरी हा चतुर्वर्गविचार फार ओढाताणीचा आहे हे खरे.

काव्यापासून धर्माची प्राप्ती होते असे विश्वनाथ म्हणतो कारण काव्यात देवतास्तुती असते. पण प्रश्न असा की खरोखरी देवतास्तुति असलेली काव्ये अशी किती आहेत ? आणि ज्यात देवतास्तुति आहे अशा वाङ्मयापैकी किती वाङ्मय काव्य ह्या संज्ञेस योग्य आहे ? गंगालहरी, शिवमहिम्नः स्तोत्रम् , ह्या सारखी काव्यात्मक स्तोत्रे थोडीच आहेत. संतवाङ्मयाचाही एक अपवाद भरीला घालता येईल. पण हे सोडल्यावर काव्याचा खूपच भाग धर्मनिरपेक्ष राहतो हे विसरता येत नाही. प्रायः व्यभिचारवर्णनपर गाथासप्तशती ही काय धर्मप्राप्ती करून देणार ? पण तरी ती काव्य नाही काय ? – आहेच. मग धर्मप्राप्ती कशी होणार ? कित्येक स्तोत्रे ही काव्यहीन असू शकतात. (उदा० भीमरूपी महारुद्रा ... इत्यादी.) शिवाय असे अनेक कवी असू शकतील की ज्यांनी काही उत्तम काव्ये केली आहेत. तरी त्यांना एक तरी शब्द पूर्णपणे कळला असेलच असे नाही; त्याचप्रमाणे वाचकांचीही स्थिती.

अर्थप्राप्ती प्रत्यक्षसिद्ध आहे असे विश्वनाथ म्हणतो. परंतु ते प्रयोजन गौण आहे. अर्थप्राप्तीचा रसिकाशी संबंध नाही हे वर म्हटलेच आहे. रसिकाचा असलाच तर अर्थहानीशी आहे. कवीच्या बाबतीत अर्थ हे प्रयोजन असू शकेल खरे, परंतु ते महत्त्वाचे नाही. शिवाय सर्वच कवींना अर्थ मिळतोच असे नाही. कालिदासासारखे कवी यशोधन असतात. कालिदासाने मी यशःप्रार्थी आहे असे म्हटले आहे. कीर्ती ही कवीला काव्यप्रेरणा देणाऱ्या प्रयोजनांतील एक अत्यंत महत्त्वाचे प्रयोजन आहे. ह्या प्रयोजनाचा विश्वनाथ

परामर्श घेत नाही ही लक्षात ठेवण्याजोगी गोष्ट आहे. (चतुर्वर्गात त्याने गुरफटून घेतल्यामुळे त्याला अनेक महत्त्वाच्या गोष्टींचा विचार करण्यास सवड राहिली नाही, त्यांतीलच यशःप्राप्ती हा एक भाग.) पगारी कवी पूर्वीही होते, आजही असतील. पण अर्थप्राप्तीसाठी नियमितपणे "पाडल्या गेलेल्या" कविता ह्या खऱ्या अर्थाने काव्य असतीलच असे नाही. ह्या उलट कीर्तीची इच्छा करणारा कवी रसिकांचा संतोष व त्यांनी दिलेली वाहवा हेच उद्दिष्ट मानत असल्याने आणि विद्वानांच्या परितोषाशिवाय आपले प्रयोग-विज्ञान सफळ मानीत नसल्याने (आ परितोषाद् विदुषां न साधु मन्ये प्रयोगविज्ञानम् –कालिदास) आपले काव्य खरोखरी उत्तम करण्याचा साक्षेपाने प्रयत्न करतो. अर्थप्राप्तीचे प्रयोजन असलेला कवी केवळ तात्कालिक चमत्कृतीच्या योगे रसिकांना क्षणैक दिपवून किंवा मोह घालून आपले प्रयोजन सफळ करू शकेल. त्यामुळे यश हे प्रयोजन अर्थापेक्षा अधिक महत्त्वाचे ठरते. शिवाय अपवाद बाजूला ठेवल्यास कवी आपले काव्य वाचले जाणार नाही ह्या अटीवर अर्थप्राप्तीचा स्वीकार करील असे वाटत नाही. अशा रीतीने यश हे महत्त्वाचे प्रयोजन आहे. मात्र त्याचा उल्लेख विश्वनाथ करीत नाही. अर्थातच अर्थ हे प्रयोजन निश्चित आहे. त्यामुळे त्याचा उल्लेख आक्षेपार्ह नाही.

काव्यापासून कामप्राप्ती हे प्रयोजन तर अगदीच हास्यास्पद आहे. काव्यापासून जे धन मिळेल त्यानेच कामप्राप्ती होऊ शकते वाटते ? कामप्राप्ती होण्यासाठी अर्थप्राप्ती हवी ही गोष्ट खरी, पण तो अर्थ काव्या-पासूनच मिळवला पाहिजे हा जुलूम आहे, जणू काही इतर मार्गांनी अर्थप्राप्ती होतच नाही. अर्था-शिवायही कामप्राप्ती झाल्याची उदाहरणे असू शकतील. शिवाय काव्याशी संबंध न ठेवणारे अशिक्षित किंवा काव्याबाबत अरसिक काय अर्थप्राप्ति आणि काम-प्राप्ति करीत नाहीत ? उत्तम काव्य करणारा कवीही भुकेने व्याकूळ असू शकतो. शिवाय रसिकाला काव्या-पासून धनप्राप्ती शक्य नसल्याने त्याला कामप्राप्ती नाहीच वाटते ?

मोक्षप्राप्ती अशीच विचित्र आहे. उत्तम काव्य करणारा कविसुद्धा काम, क्रोध, द्वेष इत्यादींनी कुजलेला असू शकतो. त्यामुळे तो मोक्षाचा अधिकारी होणार नाही. आणि धर्मार्थादी फल सोडल्यावर मोक्ष मिळतो, तर एखाद्या कवीला त्याच्या काव्यापासून दुर्दैवाने काहीच मिळत नसेल तर तो मोक्ष मिळवणार का ? मोक्षासाठी कर्मफलत्याग हे " करण " नाही. मोक्षाचे करण पारमार्थिक ज्ञानाचा स्वानुभव हेच आहे. कर्मफल त्याग ही त्या मागची एखादी पायरी असू शकेल. शिवाय केवळ काव्यापासून मिळणारीच नव्हेत तर इतर कर्मांपासून मिळणारी फळेसुद्धा सोडावयास हवीत. मोक्षासाठी सर्वच कर्मांच्या फलांचा त्याग आवश्यक आहे, त्यात काव्यजन्य फलत्याग हे स्वतंत्र-पणे सांगण्यात काय अर्थ ? आणि ज्ञानाशिवाय मोक्ष मिळत नसल्याने कर्मफलत्याग केल्यावर मोक्ष मिळेल हे सांगणेसुद्धा सदोष आहे.

बरे ! हा पुरुषार्थविचार बाजूला ठेवू. ही फले मिळवणारा अधिकारी तरी कोण ते पाहू या ! तो बाल आहे. मंदबुद्धी, आळशी, अभ्यासात गोडी नसलेला उनाड पोऱ्या ! असा बालकही काव्यप्रांतात वाटेल तसा धुडगूस घालून मोक्षादी पुरुषार्थ मिळवू लागला तर– अरेरे ! मग कशाला हवेत ते अध्ययनाचे कष्ट ? कशाला ती नोकरी आणि द्रव्यप्राप्तीचे खोटे–नाटे प्रकार ? ब्रह्मज्ञान तरी कशाला ?

शिवाय काव्य ही काय " लेकुरांची गोष्ट " आहे ? सगळ्याच काव्याचा अर्थ सुखाने लागतो काय ? कालिदासादिकांच्या काव्यांतील शब्दार्थज्ञान एकवेळ सुखाने होईल, पण रसास्वाद म्हणजे केवळ शब्दार्थज्ञान वाटते ? रसास्वादासाठी काही जीवनानुभव, कमाव-लेली रसिकता, व्यापक सहानुभूती ह्यांची जरूर नाही काय ? हे सुकुमारमती बालकाला असणे कठीण आहे.

" कालिदासगिरां सारं कालिदासः सरस्वती ।
चतुर्मुखोऽथवा साक्षात् विदुः !...... ।।

–ही उक्ति जर लहान मुलेसुद्धां रसास्वाद घेऊ शकत असतील तर निरर्थक ठरणार नाही काय ? अल्पधी माणसाला " व्यङ्ग्य " रसाचा पूर्णपणे आस्वाद घेता येणे शक्य नाही.

पण ह्या सगळया आक्षेपांहून मूलभूत आणि अत्यंत महत्त्वाचा आक्षेप असा की विश्वनाथ काव्याचे आनंद-प्राप्तिरूप प्रयोजन सांगत नाही. जेव्हा सांगतो तेव्हा

अनुक्रमणिका

" सकलप्रयोजनमौलिभूत " असे हे प्रयोजन असूनही त्याला आनुषङ्गिक बनवतो (सुकुमारबुद्धींना रसास्वादाच्या आनंदाबरोबर चतुर्वर्गफलप्राप्ती सुखाने होते अशा आशयाने) आनंद ह्या प्रयोजनावर विश्वनाथाने फार अन्याय केला असे वाटते. विश्वनाथाने अन्याय व उपेक्षा कशी केली ह्याचा उलगडा लागणे कठीण आहे.

ह्या संदर्भात काव्यलक्षणाविषयींचा ऐतिहासिक आढावा लक्षात घ्यावा. शब्दार्थौ सहितौ काव्यम् (भामह); रीतिरात्मा काव्यस्य (वामन); कुंतकाचे वक्रोक्ती हे काव्याचा आत्मा मानणारे लक्षण इत्यादी लक्षणे काव्यात्मा म्हणून पुढे मान्य झालेल्या रसाला स्पर्श करीत नाहीत. ध्वनिकारांनी रसाला महत्त्व देऊनही ध्वनीचा रस हा एक " प्रकार " मानल्याने पुनः त्याला थोडे गौणत्व आले. ध्वनिकारांचा सिद्धान्त दृढ करणारा मम्मट रस हा आत्मा आहे हे स्पष्टपणे मान्य करीत असतानाही अनवधानाने (ह्याखेरीज त्याच्या लक्षणाविषयी दुसरे उपपादन करता येत नाही) " तददोषौ शब्दार्थौ सगुणावनलङ्कृती पुनः क्वापि " असे म्हणून असंबद्ध, गैरलागू काव्यलक्षण करतो. संपूर्ण संस्कृत काव्यशास्त्रात रस हा काव्यात्मा हे सामान्यपणे मान्य असूनही त्याचा काव्यलक्षणात समावेश पहिल्या प्रथम (आणि कदाचित् शेवटीही) काव्यलक्षणात करून विश्वनाथानेच ध्वनिकारांचा खराखुरा अभिप्राय मांडला. रस हा आस्वादैकस्वरूप आहे. रसास्वादाला विश्वनाथ ब्रह्मानंदाची पदवी देतो. अशा स्थितीत विश्वनाथाचे प्रथम कर्तव्य हे होते की काव्यानंद हेच खरे काव्याचे प्रयोजन. इतर प्रयोजने असतील, पण ती अगदी दुय्यम आणि आनुषंगिक. ती असू शकतात म्हणून विसरता येत नाही एवढेच. अस्तित्वात असलेली कोणतीही क्षुल्लक गोष्टसुद्धा शास्त्रात अनुल्लेखनीय व उपेक्षणीय नसते ह्यासाठी सर्वच संभाव्य प्रयोजनांचे विधान करावे लागते. पण ते झाल्यावर त्यात कमीजास्त महत्त्व कशाला ह्याची चर्चा करून काव्यापासून परमानंदप्राप्ती हेच काव्याचे खरे प्रयोजन व इतर बोध, उपदेश, व्यवहारज्ञान वगैरे प्रयोजने ही महत्त्वाची नव्हेत असे जर विश्वनाथाने मांडले असते तर ते त्याच्या भूमिकेला अनुकूल ठरले असते, इतकेच नव्हे तर त्याची स्वतःची एक वैशिष्ट्यपूर्ण विचारसरणी म्हणून उल्लेखनीय ठरली असती. पण विश्वनाथाने हे सांगितले नाही, व तो भलतेच काहीतरी सांगून मोकळा झाला.

एक तौलनिक विचार

संस्कृत काव्यशास्त्रात मम्मटाने जितका काव्यप्रयोजनविचार शास्त्रशुद्ध रीतीने केला आहे, तितका कुणीही केला नाही. ऐतिहासिक भूमिकेतून पाहताना मम्मटाला ज्याप्रमाणे ध्वनिप्रस्थापनेचे श्रेय जाते तसेच काव्यप्रयोजनविचाराचेही जाते. मम्मट-विश्वनाथांच्या तौलनिक अभ्यासात काव्यलक्षण व काव्यप्रयोजन हे मुद्दे लक्षात घेतल्यावर असे दिसून येईल की मम्मट काव्यलक्षणात घसरला आहे. पण प्रमोजनविचारात त्याचे महत्त्व सर्वाधिक आहे. तर विश्वनाथाचा प्रयोजनविचार सपशेल चुकला आहे परंतु काव्यलक्षणात त्याचे सगळे यश आहे.





प्रा. ना. बा. मराठे

लिपिविकास

प्राचीन लिप्या

जगातील प्राचीन संस्कृतींचे देश म्हणजे इजिप्त, सुमेरिया, बाबिलोनिया, असीरिया, चीन, भारत इत्यादी. यांच्यापैकी भारतात लेखनकलेचा आविष्कार फार उशिरा झाला. ऋग्वेदातील उल्लेखांवरून लेखनकला भारतातील प्राचीन आर्यांना ज्ञात होती असे म्हणण्यास पुष्कळ वाव आहे. पण ती नित्याच्या व्यवहारात कितपत वापरात होती याबद्दल शंका व्यक्त केली जाते; आणि ऋग्वेदाचा काही भाग प्राचीन आर्यकुले भारतात येण्याच्या अगोदरचा आहे त्यामुळे या शंकेला बळकटीच येते. वैदिक वाङ्मय हें लिखित स्वरूपात जतन करून ठेवण्यापेक्षा प्राचीन काली ते मुखोद्गत करून ठेवण्याचीच परंपरा होती. त्यामुळे वेद घडणकाली लेखनकला अवगत होती असे हमखास विधान करणे जड जाते. वेदांना 'श्रुति' म्हणतात. याचाही मतलब या प्रकरणी लक्षात घेण्यासारखा आहे. वशिष्ठ, विश्वामित्र, कण्व, भरद्वाज, गृत्समद, जमदग्नि, गौतम, अत्रि, इत्यादी मंत्रद्रष्टया ऋषींना वेदाचे दर्शन घडे (ऋषिदर्शनात्) आणि त्या ऋचांचे पठन पाठन श्रवणपद्धतीने ऋषिकुलांतून होत असे. ते पठन पाठन होऊन स्थिर झाल्यावर मनु, याज्ञवल्क्य, पराशर, वामनादी मुनींनी श्रुत्यनुकूल मननातून स्मृतींचा आविर्भाव घडवला.

वैदिक लोकांनी गणन व लेखन या बाबतीत चांगलीच प्रगती केली होती. याचे अप्रत्यक्ष व प्रत्यक्ष प्रमाण वेदात सापडते. ऋग्वेदात वर्णमालेला 'अक्षर' हा शब्द (१।१६४।२४,३९) वापरला आहे. छंदोरचना करीत असता वैदिक कवि अक्षरे मोजत असत. 'सात छंद अक्षरांनी मोजतात' असे म्हटले आहे. (ऋ.१।१६४।२४) अक्षर=न पाझरणारे असा व्युत्पत्यर्थ आहे. अक्षरे ऋग्वेदकाली कोरून काढीत असावेत. कोरलेले अक्षर पाणी पडले असता शाईने काढलेल्या शब्दांप्रमाणे पाझरत नाही. ऋग्वेदातील अनेक सूक्तकार 'हे नवे सूक्त इंद्राकरता तासून तयार केले' (ऋ. १।१६२।१३) असे सूक्ताच्या शेवटी उपसंहारात पुष्कळ ठिकाणी म्हणतात. 'तक्ष' धातु तासणे, कोरणे, कापणे या अर्थी आहे. तोच सूक्त क्रियेचा वाचक म्हणून बहुत ठिकाणी ऋग्वेदात वापरला आहे.

'मना' हे सोन्याचे नाणे वापरत. त्या नाण्यांवर आकृती काढीत असत. ते नाणे ऋग्वेदकालीन लोकांचा बाबिलोनशी व्यापार होता असे सूचित करते. अन्य प्रमाणांनी अतिप्राचीन काली हिन्दुस्थानचा बाबिलोनशी संबंध होता ही गोष्ट मेसापोटमियाचा अभ्यास करणाऱ्यांनी सिद्ध केली आहे. बाबिलोन व तत्कालीन पंजाबी आणि सिंध प्रांतीय संस्कृती यात लेखनकला होती हे आता प्रत्यक्ष प्रमाणांनी सिद्ध झाले आहे. ऋग्वेदातील सुधारलेला माणूस आपणाशी संबद्ध असलेल्या दुसऱ्या सुधारलेल्या मनुष्याचे अनुकरण करणार नाहीं अशी कल्पना करणे मोठे अवघड काम आहे. 'वर्ण' हा शब्द वैदिककाली अक्षरांचा किंवा वर्णमालेचा पर्याय शब्द होता याचे अत्यंत निश्चित प्रमाण ऐतरेय ब्राह्मणात सापडते. तेथे म्हटले आहे. 'तीन शुक्रे (धातु) त्याने तापविली, ती अभितप्त झाल्यावर त्यांच्यापासून तीन वर्ण अकार, उकार व मकार जन्मले. त्यांना एकरूप केले तो हा होय. (२५।७). वर्ण म्हणजे रंग असा मूळ अर्थ आहे. वर्णमालेतील अक्षरांना हा शब्द रंगीत शाई वापरण्याच्या शोधानंतरच सुरू होऊ शकतो. वेदवाङ्मयाच्या पाठान्तरास अत्यंत पावित्र्य आल्यानंतर लेखनकलेचे महत्त्व वैदिक पुरोहित विसरले. म्हणून फार प्राचीन बुद्धपूर्वकालातील वैदिक लेखनाचा पुरावा आज सापडत नाही. लेखनास महत्त्व देणाऱ्या संस्कृतींपैकी दुसरी एक प्राचीन (चिनी) संस्कृती आज

जगात शिल्लक आहे. वैदिक भारतीयांनी पाठांतरास धार्मिक श्रद्धेचे महत्त्व दिले व हजारो वर्षांपूर्वीचे वेदग्रंथ जसेच्या तसे विशेष फरक न देता कायम ठेवले. लेखनास महत्त्व आल्यावरही मध्ययुगात पाठांतरास गूढ पावित्र्य मानल्यामुळे लेखकदोषामुळे होणारे भाषाविपर्यासादि अन्य दोष वेदात शिरले नाहीत. अधिकृत स्वरूपात उच्चारपद्धतींसह हजारो वर्षांपूर्वीचे वाङ्मय सुरक्षित ठेवण्यात पवित्र महिमा हाच यशस्वी ठरला. दुसरा कोणताही उपाय अजून कोणासही सांगता येणार नाही. वेदाक्षरांना आतापर्यंत कालजन्य जीर्णता आली नाही. त्यांचा नाश व विस्मृती झाली नाही याचे कारण वेदपाठकांची परंपरा होय.

लेखनकलेचा मूळ उदय सुमेरिया आणि ईजिप्त या देशात झाला. मात्र दोन्ही देशातील प्राचीनातील प्राचीन उपलब्ध पुरावे चित्रलिपीतीलच आहेत. ईजिप्त देशात लेखन दगडांवर कोरून होत असे. तर सुमेरियात ते मातीच्या लहान लहान विटांवर होत असे. सुमेरिया म्हणजे आजचा इराक. प्राचीन सुमेरियन लोक कोठून आले हा मुद्दा विवाद्य आहे पण त्यांनी येताना आपले बरोबर लेखनकला आणली. तैग्रीस-युफ्राटिस या नद्यांच्या आजूबाजूच्या काठाने असलेल्या या प्रदेशात डोंगर किंवा टेकड्या फारशा नसल्याने भरपूर सपाट प्रदेशात मुबलक माती होती. या मातीच्या लहान विटा करून त्यांवर ते आपले लेखन वा चित्रण करू लागले. असे म्हणतात की सुमेरियन लोकांची लेखणी ही जगातील पहिली लेखणी ! ईजिप्तमध्ये दगडावर कोरण्यासाठी वेगळी साधने वापरावी लागत. या भिन्न लेखन सामग्रीमुळेच चित्रलिपीची पुढची आवृत्ति विकसित झाली. प्राचीन ईजिप्तमध्ये सापडलेल्या या लिपीला 'हायरोग्लिफिक' आणि सुमेरिया, बाबिलोनिया, असीरिया या देशात चालू असलेल्या लिपीला क्यूनेइफार्म' असे संबोधले जाते. ईजिप्तमध्ये अलेक्झांड्रिया येथे तत्कालीन तीन लिप्यांतून एकच मजकूर असलेला शिलालेख 'रोझेटा स्टोन' इ. स. १८०० नंतर सापडल्याने या प्राचीन लिप्यांच्या तौलनिक अभ्यासास सुरुवात झाली आणि अनेक समस्यांवर विद्वानांना प्रकाश टाकता आला. भारतातील मोहेंजोदरो येथील उत्खननातून काही असे अवशेष सापडले आहेत की त्यावर काही एक विशिष्ट लिपीतून लिखाण केलेले आहे ते लिखाण अजून नीटपणे वाचले जाऊन लिपिबोध वा शोध पुरा झाला नसल्याने त्याविषयी या क्षणी काही विशेष सांगता येण्यासारखे नाही. तथापि भारतात मोहेंजोदारो संस्कृतिकाली कुणी एक लिपी चालू होती असे म्हणता येण्यासारखे आहे.

ईजिप्तमधील नाईल नदीच्या आसपासचा प्रदेश कोरण्यास योग्य अशा दगडांनी समृद्ध असल्याने आणि दगडावरील कोरीव लेख चिरंतन राहाणारे असल्याने प्राचीन मिसरी लोकांना दगडावर कोरून ठेवलेल्या वंशावली आणि इतर उल्लेख आज पहावयास मिळतात. येथील पिरामिडस्‌मधूनही अनेक लेख कोरलेले आहेत. ज्ञात संस्कृतीत सुमारे पांच हजार वर्षांपूर्वीचे हे लेख म्हणजे लिपीच्या इतिहासातील कधीही न मिटणारे नंदादीपच मानले पाहिजेत. दगडावर कोरण्याची पद्धत 'पपिरस' वर लिहिण्यास अवघड जाऊ लागल्याने थोडासा फरक करून पपिरस वर लिहिण्यासाठी तिला सुटसुटीत आकार देण्यात आला. या लिपीला 'हायरटिक' लिपी असे संबोधण्यात येते. पपिरसचे पुढे नामान्तर पेपरमध्ये झाले. ग्रीक व रोमन अंमलाखालीही पुढे या दोन्ही लिप्या 'हायरोग्लिफिक आणि हायरटिक' चालू राहिल्या.

चीनमधील चालू लिपि ही चित्रलिपीची प्रगतावस्था आहे. चीनची लेखनकला सुमेरिया किंवा प्राचीन ईजिप्त इतकी प्राचीन नाही. चित्रलिपीत मूलाक्षरे नसतात. प्रथम वस्तूचे चित्र दर्शवले जाऊन त्यावर कल्पना बसवल्या जातात. उगारिट अथवा रास-शम्रा या पलेस्टाईन मधल्या प्राचीन शहरांच्या हल्ली झालेल्या उत्खननावरून इ. पू. १४०० च्या सुमारास मुळाक्षरांची लिहिण्यास सुरुवात झाली असावी असा विद्वानांचा कयास आहे. इंद्र, वरुण आणि नासत्य (अश्विनीसुतौ) या वैदिक दैवतांची चित्रे असलेला एक अवशेष बोधच्काय् (१) येथील उत्खननात सापडला आहे. हिटाइट्ट आणि मितान्नि या प्राचीन भाषांचा जसजसा अभ्यास पुरा होईल





तसतसा मुळाक्षरांची कल्पना प्राचीन आर्यांचीच होती की तत्पूर्व सजातीय आर्य कुलाकडून ती प्रसृत झाली यावर विदारक प्रकाश पडण्यास मदत होईल.

लिपि

आजची लिपि ही मानव बोलायला शिकल्यापासून हळूहळू परिणत झाली आहे. आपल्याला वाटतो तितका हा कालखंड थोडा थोडका नाही. मानवाची संस्कृती जितकी पुरातन आहे तेवढीच लिपिही. आज जे आपल्याला दिसते ते कालाच्या ओघात प्रगत झालेले लिपीचे स्वरूप होय.

अगदी संस्कृतीच्या प्रारंभकाली मनुष्य आपले विचार साध्या उभ्या आडव्या रेघोट्या काढून प्रकट करीत असे. याच रेघोट्या काढता काढता त्याची रेघोट्यांच्या द्वारा चित्र काढीपर्यंत प्रगति झाली. आधुनिक चित्रकलेच्या परिभाषेत त्या रेघोट्यांना चित्र म्हणावे अगर म्हणू नये पण त्या चित्ररूप रेघोट्यांच्या चिन्हांनी मानवाला आपला संदेश व्यक्त करता येऊ लागला. लिपिविकासाच्या या टप्प्याला 'चित्रलिपि' असे संबोधले जाते. एकेकाली मानवाने शोधून काढलेली ही लिपी थोड्या फार फरकाने अजूनही प्रचारात आहे. चिनी, जपानी व पूर्वेकडील काही भाषा याच चित्रलिपीच्या आश्रयाने वावरतात. चित्रांच्या माध्यमाने दिग्दर्शन करण्याची प्रथा जगातील सर्व देशातून वापरात आहे. रेल्वे-स्टेशनवर 'स्त्रियांसाठी' व 'पुरुषांसाठी' हे शब्द न वाचता येणाऱ्या असंख्य प्रवाशांसाठी स्त्री व पुरुष यांची चित्रेच लावलेली आढळतात. 'या मार्गाने जावे' हे बाणाचे चित्र काढून दाखविले जाते. मोटार ड्रायव्हरला तर अशा काही ठराविक बोधचिन्हांचा अभ्यास करून त्यात उत्तीर्ण झाल्याशिवाय लायसन्सच मिळत नाही.

लिपि शब्दाची व्युत्पत्ती व इतिहास

पाणिनीने 'यवनांची लिपि' ती यवनानी लिपि असा उल्लेख करून यावनी लिपिही तत्काली रूढ होती हे ध्वनित केले आहे. पाणिनीचा सर्वसंमत काल इ. पू. ४ थे शतक मानला तर त्याहीपूर्वी भारतात भारतीय लिपि होती व तिच्याबरोबर यावनी किंवा पाणिनीय परिभाषेप्रमाणे यवनानी लिपिही रूढ होती असे मानावे लागते. इ. स. पूर्व ४ थ्या शतकापूर्वीही लिपि शब्द प्रचारात होता याची प्रमाणे सापडतात. वाशिष्ठ धर्मसूत्रांचा काल इ. स. पूर्व ८ वे शतक समजला जातो. या सूत्रात (XVI. 10 & XVI. 14–15) लेख्य शब्द आला आहे तो 'स्वामित्वदर्शक लिखित पुरावा' (Written Documents as a proof of ownership) अशा अर्थी वापरला आहे. त्यावरून इ. स. पूर्व आठव्या शतकात भारतीय भूमीत लेखनकला ही पूर्ण अवगत होती असे म्हणता येते.

George Buhler, १८३७-१८८९ या जर्मन लिपिशास्त्रज्ञाच्या मतेही अशोकाच्या ज्ञात शिलालेखांपूर्वी तीनशें वर्षे तरी लिपि व लेखनकला भारतीयांना ज्ञात होती.[1]

लिपि शब्दाची व्युत्पत्ती लिप् या धातूपासून दाखवता येणे सुलभ असले तरी तुलनात्मक भाषाशास्त्राचा आधार घेता तो शब्द जुन्या पर्शियन भाषेतून आला असावा असे म्हणण्याइतका सबळ पुरावा सापडतो. अशोकाच्या शाहाबाजगढी शिलालेखात लिपिसाठी दिपि शब्दाचा वापर केला आहे. इ. स. पूर्व पांचव्या शतकात भारताच्या पश्चिमोत्तर सीमाभागात अखेमेनियन साम्राज्य पसरले होते. हा भाग गांधार नावाने ओळखला जात असे. तत्कालीन गांधार देशात पुष्कलावती, हस्तिनापूर, तक्षशिला इत्यादी प्रसिद्ध शहरांचा समावेश होता. अखेमेनियन साम्राज्य (Akhemenion) वाढविण्यासाठी डोरयिस् (Darius) या राजाने पुष्कळच प्रयत्न केले. त्याच्या नावचे शिलालेख उपलब्ध असून ते जुन्या पर्शियन भाषेत लिहिलेले आहेत. या शिलालेखातील पर्शियन भाषेवर संस्कृतची केवढी छाप आहे हे पाहाण्यासारखे आहे.[2] अखेमेनियनच्या

1. The Hindus extensively used the art of writing at least about three centuries before the time of Asoka– Piyadasi.
" On the origin of Indian Brahma alphabets– p. 5.
2. Akhemenian inscriptions critically edited by Dr. Sukumar Sen.





राज्यात समाविष्ट झालेल्या गांधारी पोटभाषेत अजूनही लिपीसाठी दिपि शब्दच वापरला जातो.

भारतात मूलतः ब्राह्मी लिपीचा वापर होता. तो केव्हापासून सुरू झाला याबाबत निश्चित सांगता येत नाही. ज्ञात पुराव्यांनिशी ती इ. स. पू. पाचव्या शतकात होतीच होती असे म्हणता येते. अखेमेनियनचे साम्राज्य इ. स. पूर्व ५१०-३३१ पर्यंत चालू होते. तत्कालच्या सापडलेल्या रुप्याच्या नाण्यांवर लोकांच्या आणि राज्यकारभाऱ्यांच्या सोईसाठी ब्राह्मी आणि खरोष्ट्री लिपीतून नाण्यांची माहिती दिलेली सापडते. ही नाणी इंग्लंडमधील ब्रिटिश म्युझियममध्ये पाहावयास ठेवलेली आहेत.

ब्राम्ही व खरोष्ट्री

ब्राह्मी लिपी ही भारतातील लिपि ' ब्रह्मदेवाने ' निर्माण केली असे सांगितले जाते. आजच्या साऱ्या भारतीय लिप्या या त्याच लिपीची परिणत स्वरूपे आहेत हे सर्वमान्य आहे. द्रविडी भाषातील आधुनिक तमिल, तेलुगू, कन्नड, मल्यालं व ग्रंथलिप्या याही ब्राह्मी लिपीचीच परिणत स्वरूपे आहेत. ब्राह्मीची डावीकडून उजवीकडे लिहिण्याची प्रथा होती तर ' खरोष्ट्री ' या दुसऱ्या प्राचीन लिपीची उजवीकडून डावीकडे लिहिण्याची प्रथा होती. ब्राह्मी लिपीत शक्य असणारे पाण्डित्यपूर्ण लेखन खरोष्ट्रीत शक्य नव्हते कारण त्यात अनुस्वार व अलग व्यंजने लिहिण्याची सोय नव्हती. ब्राह्मी लिपि ही भारतात खरोष्ट्री लिपि येण्यापूर्वी किती तरी शतके प्रचलित होती. मध्ययुगात मोंगली साम्राज्याचा परिणाम होऊन हिंदी बरोबर उर्दू भाषा प्रचलित झाली. मूळ हिंदी भाषा बाजारात ज्या स्वरूपात वावरे ती पर्शियन लिपीत लिहिली जाऊ लागली तिचे नाव उर्दू. अखेमेनियन साम्राज्यातही याच पद्धतीवर पर्शियन लिपीत स्थानिक भाषा लिहिता याव्या म्हणून जे फेरफार करून एक लिपि प्रचारात आली ती खरोष्ट्री होय. अशोकाचे शिलालेख ब्राह्मी लिपीतच आहेत. केवल गांधार भागातील लोकांना सुलभ रीत्या समजावे म्हणून दोन शिलालेख खरोष्ट्री लिपीत लिहिले गेले असावेत. गांधार भाग सोडल्यास या खरोष्ट्रीचा वापर कुठेही दिसत नाही. आता तर ती लुप्तप्रायच झाली आहे. खरोष्ट्री लिपीतील सुमारे ४० लेख उपलब्ध आहेत. अरमिक लिपी पासून खरोष्ट्री लिपी परिणत झाली असेही सांगतात. कारण या दोन्ही लिप्यात बरेच साम्य आढळते. अक्षरे व तदनुलक्षित ध्वनि यांचा विचार केला असताही यात बरेच साम्य आढळते. तक्षशिला येथील उत्खननात अस्सल अरमिक (Aramic) लिपि असलेला इ. स. पूर्व ३ ऱ्या शतकातील शिलालेख 'हिडास्पिस्' (Hydaspis) सापडला गेल्याने या विधानाला अधिक पुष्टी मिळू लागली आहे. खरोष्ट्रीच्या पूर्वी ब्राम्ही लिपी होती या विधानालाही ताम्रपटाचा पुरावा सांपडला आहे. गोरखपूर जिल्ह्यात सोहगौर (Sohgaura) ताम्रपट सापडला असून तो सर्वात जुना ज्ञात लिखित पुरावा म्हणून गणला जातो. हा ताम्रपट इ. स. पूर्व ४५० चा असावा असा इतिहासज्ञांचा कयास आहे. याच सुमाराचे एक नाणेही उपलब्ध असून त्यावर ' रानो घमपालस ' (राज्ञो धर्मपालस्य) असा ब्राह्मी लिपींत मजकूर आहे.

मगध देशचा प्रसिद्ध राजा बिंबिसार सुमारे इ. स. पूर्व ७ व्या शतकात होऊन गेला. भारतीय ज्ञात इतिहास याच कालापासून गणला जातो. जागतिक धर्माचे दोन पुरस्कर्ते व संस्थापक भगवाने गौतम बुद्ध आणि जैन धर्मप्रस्थापक महावीर सहाव्या शतकात अवतीर्ण झाले. सामाजिक व सांस्कृतिक-दृष्ट्या हे ७-६ वे शतक अनेक उलथापालथींनी भरलेले असल्याखेरीज युगधर्म प्रवर्तक निर्माण होऊ शकले नाहीत. ' कालो वा कारणं राज्ञो राजा वा कालकारणम् ' या म्हणण्यातील गर्भितार्थ अशाच इतिहासकाली प्रतीत होत असतो. माणसातच तशी प्रवृत्ति निर्माण होण्यासारखी भोवतालची परिस्थिती असावी लागते. त्या इष्ट प्रवृत्तीतूनच माणूस बनला जातो. धर्म वा संस्कृतीच्या उत्थानामागे सामाजिक इतिहास जरूर दडलेला असतो. या कालीच या ब्राम्ही लिपीच्या प्रसारास अधिक जोराची चालना मिळाली पाहिजे असे म्हणता येते.[३]

3. The Indian alphabet is in no respect an independent invention of the people of India, who, however, elaborated to a marvellous extent

अनुक्रमणिका





मोहोंजोदारो लिपी

भारतीय मूळ लिपींचा विचार कर्तव्य असता सिंधच्या खोऱ्यात झालेल्या उत्खननातून निघालेले जे निष्कर्ष आहेत त्यांचाही फायदा अवश्य घेतला गेला पाहिजे. जॉन मार्शल आणि जी. आर. हंटर यांनी मोहोंजोदारो व हरप्पा येथील संस्कृतींचा अभ्यास करून या विषयावर झगझगित प्रकाश पाडला आहे.[४] "मोहोंजोदारो येथे उत्खननात सापडलेल्या सीलसवरील लिपिनिदर्शक चिन्हांचा अभ्यास अजून चालूच आहे. ब्राम्ही लिपीची पूर्व-स्थिती जर या चिन्हांतून स्पष्ट व प्रभावीपणे मांडता आली तर लिपिशास्त्रात एक नवीन शोध लावल्या-सारखे होईल. या दोन लिपींतील संबंध प्रस्थापित करता आले तर 'व्यापारामागोमाग ध्वज आणि लिपि मागोमाग धर्म येतात.' याचा पडताळाही सापडेल. म्हणजे असे की प्राचीन आर्य भारतातून उत्तर दिशेला गेले की उत्तरेकडून ते भारतात आले या कोड्याला आपोआपच उत्तर मिळण्याचा संभव आहे. मोहेंजोदरो येथील सील्स वरील लिपिदर्शक चिन्हांचा स्पष्ट बोध झाला तर नवीनच उत्खननातून सापडलेल्या हिराइट लिपीशी या लिपीचा संबंध दाखविणे सोपे जाईल आणि वरील मत प्रस्थापक आणखी एक प्रबल उपलब्ध होईल. मोहेंजोदरो येथे लिपि होती व लेखनही प्रचलित होते असे सर मार्शल यांचे म्हणणे आहे.[५] तेही सयुक्तिकच म्हटले पाहिजे. कारण भारतात शिलालेख वा ताम्रपट आहेत ते साधारणपणे अशोकाच्या साम्राज्या-नंतरच्या कालापासूनचे . प्राचीन भारतीय लेखन हे भूर्जपत्रांवर व ताडपत्रांवरच सामान्यतः चालत असे. हरिवंशात या संबंधीचा उल्लेख सापडतो :

> "भूर्जं वा तेजपत्रे वा ताले वा ताडिपत्रके।
> अगुरुणापि देवेशि पुस्तकं कारयेत् प्रिये ।।
> सम्भवे स्वर्णपत्रे च ताम्रपत्रे च शंकरि ।
> अन्यवृक्षत्वचि देवि ! तथा केतकिपत्रके ।।
> मार्तण्डपत्रे रौप्ये वा वटपत्रे वरानने ।
> अन्यपात्रे वसुदले लिखित्वा यः समभ्यसेत् ।।
> स दुर्गतिमवाप्नोति धनहानिर्भवेद् धृवम् ।
>
> – हरिवंश २७६.

पण हे उल्लेख निश्चितपणे इ. स. २ ऱ्या शतका-नंतरचे आहेत. कारण पुस्तक हा शब्द संस्कृत आहे किंवा नाही याबाबत विद्वान साशंक आहेत. आधुनिक पंडित तो शब्द संस्कृत आहे असे समजून चालतात. तथापि त्याची व्युत्पत्ती निश्चित करता आलेली नाही.

ब्राह्मी लिपीची उत्क्रान्ती

(१) **गुप्तकालीन लिपि** : गुप्तकालातील अनेक शिलालेख उपलब्ध आहेत. ह्या लेखातून ब्राह्मी लिपीची उत्क्रान्त अवस्था स्पष्टपणे प्रत्ययास येते. इ. स. ४-५ शतकात सापडलेल्या लेखांची लिपि ही 'गुप्तकालीन लिपि' म्हणून संबोधिली जाते.

---

a loan, which they had received from others. "

– The Alphabet by D. Diringer, p. 302.

4. Mohenjdaro and Indus Civilisation. 3 Vols.
   (ii) The Script of Harappa and Mohenjdaro and its connection with other scripts.

5. In the absence of other materials like clay tablets we must infer that the Indus scribes, in place of clay, employed less durable materials, such as birch bark, palm leaves, parchment, wood or cotton cloth, any of which would naturally have perished in the course of ages–" Mohenjo-Daro and Indus Civilisation by Sir John Marshall p. 35.

** See Indian Paleography by George Buhler p. 64
See The evolution of Oriya language and Script by
K. D. Tripathi : Chapter IV A.

(२) सिद्धमातृका लिपि : इ. स. ६ व्या शतकातून सापडणाऱ्या शिलालेखातून त्या लिपीची आणखी एक प्रगत अवस्था सापडते. गया येथील महानामन् शिलालेखात ज्या लिपीचा वापर केला आहे ती 'सिद्धमातृका लिपि' नावाने ओळखली जाते.

(३) नागरी लिपि : आधुनिक नागरी लिपि ज्या ब्राह्मी लिपीच्या शाखेतून परिणत झाली तिची पूर्व अवस्था सातव्या शतकातील शिलालेखातून सापडते. ही लिपि नागरी लिपि या नावाने ओळखली गेली आहे.

(४) शारदा लिपि : इ. स. ८ शतकाच्या सुमारास गुप्तकालीन लिपीचा उत्तरेकडे प्रसार व प्रचार झाला. या लिपीने स्वतःची अशी काही वैशिष्टचे निर्माण केली. ही लिपि 'शारदा लिपि' नावाने प्रचारात आली. शारदा लिपीतील काही मुद्रिते म्युझियम्समधून पाहायला सापडतात.

(५) प्राक्-वंग लिपि : इ. स. ११ व्या शतकाच्या प्रारंभापासून आधुनिक बंगाली लिपीची पूर्वस्थिती असलेली लिपि प्रचारात आली. भारताच्या पूर्व-भागातून सापडणाऱ्या शिलालेख, ताम्रपट इत्यादी मधून ही सापडते.

(६) नेवारी लिपि : याच इ. स. ११ व्या शतकाच्या प्रारंभापासूनच प्राक्-वंग लिपि सदृश लिपि हिमालयाच्या कुशीतून वाढीस लागली. आजची नेपाली लिपि ही त्या वाढीची परिणत स्थिती म्हटली पाहिजे.

(७) पश्चिमेकडील नागरी : काठियावाड, गुजरात, पासून अजिंठ्यापर्यंतच्या महाराष्ट्र भागात ज्या पद्धतीने नागरीची वाढ झाली ती 'पश्चिमे-कडील नागरी' या नावाने लक्षात घेतली गेली आहे. इ. स. ४-९ शतकातील या भागात सापडलेल्या शिलालेखातून हिचा वापर केलेला दिसून येतो.

(८) मध्यभारती लिपि : बुंदेलखंडापासून खाली हैदराबादेपर्यंत नागरी लिपीची ज्या एका विशिष्ट वळणातून वाटचाल झाली ती मध्य भारती लिपि होय. पश्चिमेकडील नागरीशी मध्यभारती नागरीचे मूलतः बरेच साम्य आढळते. हीही इ. स. ४ थ्या शतकापासूनच आपले वैशिष्टच दाखवू लागली. 'पेटी सारखा माथा' असणे हे हिचे वैशिष्टच मानले गेले आहे. (Boxheaded albhabet)

(९) प्राक्-कानडी-तेलगू लिपि : आधुनिक कानडी व तेलुगू लिपीतही बरेच साम्य आहे. या दोन्ही लिप्या ज्या एका ब्राह्मी शाखेच्या उत्क्रान्त अवस्था समजल्या गेल्या आहेत त्या अवस्थेचा प्राक्-कानडी-तेलुगू लिपि असा निर्देश करतात. इ. स. ५-६ व्या शतकात बीड, म्हैसूर, विजगापट्टम् नेल्लोरपर्यंतच्या भागातून विशेषतः कदम्ब राज-वंशातील शिलालेखांतून ही आढळून येते.

(१०) कलिंग लिपि : चिकाकोलेपासून ओरिसा प्रांतातील गंजम् जिल्ह्यापर्यंतच्या पूर्व समुद्रावरील किनाऱ्यालगतच्या भागात इ. स. ७ ते १२ व्या शतकापर्यंत सापडलेल्या शिलालेखातून दिसून येते. आधुनिक उडिया लिपि याच लिपीपासून परिणत झाली.

(११) ग्रंथलिपि : आधुनिक तमील, मल्यालं आणि तुलू ज्या लिपीतून परिणत झाल्या आहेत त्यांची पूर्वस्थिती ग्रंथ लिपीतून दिसून येते. दक्षिणे-कडील दक्षिण अर्काट, सालें, त्रिचनापल्ली, मदुरा या भागातील प्राचीन पल्लव राजांच्या शिलालेखातून या ग्रंथलिपीचा वापर केलेला आहे.

(१२) बालबोध लिपि व इतर :

आजकाल बालबोध लिपि या नावाने जी ओळखली जाते ती वस्तुतः आधुनिक कालातील पश्चिमेकडील नागरी लिपीचे परिणत स्वरूप होय. कांही ठिकाणी तिला देवनागरी लिपि असेही संबोधितात. एको-णिसाव्या शतकाच्या पूर्वार्धात हीच लिपि गुजरात भागात "शास्त्री लिपि" म्हणून ओळखली जात असे. जुने गुजराथी वाङ्मय व इतर वाङ्मय याच लिपीत सापडते. ब्रिटिश अमदानीत अखिल भारतात संस्कृत वाङ्मय मुद्रित झाले ते याच लिपीत. हेमाड-पंतांनी सुरू केलेली मोडी लिपि ही वस्तुतः मराठीची घरगुती लिखाणाची लिपि. पेशवे दप्तर काय शिवाजीचे सीलही या मोडी लिपीतच सापडते. मराठीची मोडी तशी गुजराथेत 'महाजन लिपि' वापरात असे. प्रस्तुत ऊर्ध्वरेषारहित गुजराथी लिपि ही त्या महाजन लिपीचीच मुद्रण सुलभतेसाठी





अनुक्रमणिका

सुधारून वाढवलेली आवृत्ति असे म्हणता येईल. या उलट मराठीने आपली मोडी लिपि गमावून बालबोध लिपीचा आश्रय केला.

(१३) **रोमन लिपि** : भारतात इंग्रज लोकांच्या आगमनानंतर इंग्रजी शिक्षण आले आणि या शिक्षणाबरोबर या लिपीचाही प्रचार व प्रसार झाला. रोमन लिपि ही ब्राह्मी लिपीची परिणत अवस्था नाही हे सर्वांना माहीत आहे. केवल लिपीची चर्चा चालू असल्याने आणि सध्या ती भारतात वास्तव्य करून असल्याने प्रसंगोपात्त माहिती देत आहे.

आधुनिक रोमन लिपि ही प्राचीन लॅटिन लिपीचीच सुधारलेली आवृत्ति आहे. पण लॅटिन लिपीचे मूळ शोधायला लागल्यास खूपच मागे जावे लागते. मुळाक्षरांना इंग्रजीत Alphabet म्हणतात हे सर्वविश्रुत आहे. Alphabet हा शब्द ग्रीक अल्फा बेटा या आद्याक्षरांनी बनला आहे. मूळ ग्रीक लिपि ही फोनिसियन (Phoenician) मूळाक्षरातून इ. स. पूर्व ११ व्या शतकांच्या सुमारास प्रचारात येऊ लागली. ग्रीक अक्षरे मुळात बावीस. त्यांचा क्रम, नावे सारे फोनिसियनच राहिली. इ. स. पूर्व ७ व्या शतकाच्या दरम्यान एट्रुस्कन (Etruscan) लोकांनी या ग्रीक लिपीच्या धर्तीवर थोडयाशा फरकाने व चार अक्षरांची भर घालून एक लिपी बनविली. लॅटिन मुळाक्षरे या एट्रुस्कन मुळाक्षरातूनच घेतली गेली. लॅटिन मध्ये मूळ जी (G) चा फरक करण्यात आणि इ. स. पूर्व पहिल्या शतकात वाय् (Y) आणि झेड् (Z) या अक्षरांची भर घालण्यात आली. या लॅटिनमध्ये नवीन सुधारणा झाली ती अशी : आय् (I) या स्वराचे व्यंजनात्मक रूप म्हणून जे (J) चा वापर करण्यात येऊ लागला. व्ही (V) या व्यंजनात्मक रूपाला यू (U) हे स्वरात्मक रूपाची जोड मिळाली व डब्ल्यू (W) हे दोन व्ही (V) जोडून बनवलेले एक नवे रूप स्वतंत्र व्यंजन. यू (U) आणि व्ही (V) ही दोन अक्षरे मध्ययुगाच्या सुरुवातीला मूळ मुळाक्षरात घुसडण्यात आली आणि डब्ल्यू (W) तर इ. स. ११ व्या शतकापर्यंत मुळाक्षरात नव्हताच. आठव्या शतकातील प्रसिद्ध सम्राट चार्लमन् (Charlemagne) याने लेखनातील गोंधळ पाहून एक फर्मान काढले. त्यामुळे इ. स. ७८६ पासून लिहिली जाणारी हस्तलिखिते ही अधिक ठराविक साच्याची आणि सुंदर वळणाची निपजू लागली.

यूरपमध्ये तेराव्या शतकात लेखनकलेला अक्षरशः धंद्याचे स्वरूप आले होते. धर्ममठातून हस्तलिखित पोथ्या पुरवणे कठीण होऊ लागले. कारण सामान्य लिहिता वाचता येणाऱ्या लेखकाकडून (Scribe) धार्मिक पुस्तके लिहून घेऊन त्यांचा नफ्याच्या तत्त्वावर बाजारात क्रय-विक्रय होऊ लागला. त्यांच्या विशिष्ट व्यवसायानुरूप त्यांची पारिभाषिक नावेही प्रचारात येऊ लागली. उदा.– लेखकांना स्टेशनरी (Stationarii) लेखन साहित्य म्हणजे कातडे पुरवणाऱ्या (Parchmineurs), आंत चित्रण करणारे (Culumineurs), वेष्टण करणारे (Relieurs), विक्रेते (Librarii).

आजच्या ग्रंथपालांना तेराव्या शतकात यूरपमध्ये लायब्ररी (Librarii) या शब्दाचा अर्थ काय होता हे सांगितले तर ते कदाचित स्वतःला लायब्ररीयन म्हणून घेण्यास संकोच करतील. लायब्ररी (Librarii) हा शब्द पुस्तके विकत घेणे, ती किफायतशीर भावात विकणे, त्यांची देवघेव करणे, अथवा पैसे घेऊन वाचकाला वाचू देणे– इत्यादी गोष्टींसाठी **जी अडत काम करी** अशा व्यक्तीला लावण्यात येत असे.

डॉ. सदाशिव अं. डांगे

वसिष्ठ आणि सुदास-कुल (नवीन प्रकाश)

भरतवंशीय प्रसिद्ध राजा सुदास पैजवन याच्या कारकिर्दीत भरतवंशाचा विश्वामित्र आणि वसिष्ठ या दोन ऋषींशी संबंध आला. तत्पूर्वी या वंशात होऊन गेलेल्या प्रसिद्ध दिवोदास राजाचे वेळी भरद्वाज ऋषी या वंशाचे पुरोहित होते;[१] पण या भरद्वाजांचा विश्वामित्र आणि वसिष्ठ यांच्या कौटुंबिक मंडलांत कुठेच उल्लेख आढळत नाही. विश्वामित्र आणि वसिष्ठ या दोन कुलातील परस्परस्पर्धा आणि भांडण प्राचीन भारतीय इतिहासात प्रसिद्ध असले तरी एक गोष्ट लक्षात ठेवणे आवश्यक आहे. ऋग्वेदातील विविध ऋषींच्या **आप्री सूक्तात** विश्वामित्रांचे (३–४) आणि वसिष्ठांचे (७–२) ही दोनच आप्री सूक्ते अशी आहेत की ज्यांच्या चार ऋचा (८ ते ११) तंतोतंत त्याच आहेत. त्या तशा का याची नीट उपपत्ती लागलेली नाही.[२] विश्वामित्र हे वसिष्ठांच्या आधी सुदासाचे पुरोहित होते हे स्पष्ट आहे, आणि त्यांच्या परस्पर संघर्ष-स्पर्धेचा सूत्रपात प्रत्यक्ष ऋग्वेदातच आहे हेही आता निर्विवाद आहे.[३] या स्पर्धेच्या संदर्भात एक शंका सहजच उद्भवते. ती ही की आद्यविश्वामित्रांच्या (म्हणजे आपल्या प्रतिस्पर्ध्यांच्या) **आप्री** सूक्तातून वसिष्ठ या ऋचा घेतील काय विश्वामित्रांनी रचलेल्या आप्रीसूक्तातील कुठलाही भाग आपल्या आप्री–सूक्तात ग्रथित करणे वसिष्ठांना कमीपणाचे वाटणार यात संशय नाही. अर्थात् या चार विवाद्य ऋचा (ऋ ३–४–८ ते ११ आणि ऋ ७–२–८ ते ११) विश्वामित्र आणि वसिष्ठ या दोघांनाही मान्य असणाऱ्या कुठल्या तरी ऋषीच्या असणे हे अधिक संभाव्य आहे; आणि या ऋषींचा, प्रत्यक्ष तसा उल्लेख नसला तरी, भरतकुलाचे पौरोहित्य करणाऱ्या या दोन ऋषींच्या आधी भरतकुलाशी संबंध असण्याची शक्यता आहे. हे ऋषी **जमदग्नी** असावे असे वाटते. जमदग्निऋषींचा उल्लेख ऋग्वेदात केवळ पुढीलप्रमाणे येतो :–

१ गृणाना जमदग्निना ... । (३.६२.१८– विश्वामित्रांचे कौटुंबिक मंडलातील शेवटचे सूक्त व शेवटली ऋचा)

२ ... गृणाना जमदग्निना । (८.१०१.८; सूक्तद्रष्टा जमदग्निभार्गवः) ;

३ गृणानः जमदग्निना (९.६२.२४; जमदग्निभार्गवः);

४ गृणानः जमदग्निना (९.६५.२५ जमदग्नि भार्गव;)

५ ... जमदग्निदत्ता (३.५३.१५; विश्वामित्र).

६ (ससर्परी ...) यां मे पलस्ति=जमदग्नयो ददुः । (३–५३–१६);

७ (अभ्यार्षेयं) जमदग्निवन्नः (९.२७.११; कुत्स आंगिरस);

८ विश्वामित्र–जमदग्नी (१०.१६७.४; विश्वामित्र (आणि) जमदग्नी द्रष्टे).

९ गृणाना जमदग्निवत् स्तुवाना वसिष्ठवत् (७.९६.३; वसिष्ठ–कौटुंबिक मंडल.)

---

१. पंचविंश ब्रा०– १५–३,७. काठक सं. ११–१० (इंडिशे स्टूडिएन– ३–४७८)

२. **आप्री सूक्तांवर** बघा– डॉ. पोद्दार यांचा लेख. ज. बॉम्बे यू. सेप्टें. १९४५ व १९४६. **आप्री**तील या चार ऋचांचे उपपत्तीचे बाबतीत सेप्टें. १९४६ चा अंक; पृ. ४४ व पुढे बघा. विश्वामित्र आणि वसिष्ठ केव्हा तरी मित्र होते आणि म्हणून चार ऋचा सारख्या आहेत हे प्रा. गाडगिळ यांचे मत डॉ. पोद्दार यांनी अमान्य केले ते योग्यच आहे.

३. प्रा. ह. दा. **वेलणकर** " विश्वामित्र ॲण्ड वसिष्ठ इन् द ऋग्वेद " (डॉ. मिराशी फेलि. व्हॉ. १९६५; व तत्पूर्वी जर्नल बॉम्बे ब्रँच रॉ. ए. सो. (१९४२); ज. बॉ. यू. १९३५, तसेच डॉ. पोद्दार यांचा उक्त लेख.

जमदग्नी आणि विश्वामित्र

वरील विवेचनावरून जमदग्नी आणि विश्वामित्र यांचा संबंध ध्यानात येईल. विश्वामित्रांना जमदग्नींनी (पलस्ति जमदग्नींनी) **ससर्परी** नावाची शक्ति दिली; तसेच त्या दोघांचे असे एक सूक्त आहे (१०-१६७). पण 'गृणाना जमदग्निवत् स्तुवाना वसिष्ठवत्' या उक्तीत येणाऱ्या " जमदग्निवत् " या शब्दात जमदग्नींना प्रमाण मानण्याची वसिष्ठांची इच्छा व त्यांच्याशी समीकृत होण्याची (वसिष्ठवत् आणि जमदग्निवत् हे तुलनीय आहेत !) आतुरता स्पष्ट आहे. ससर्परी शक्ती देण्याचा उल्लेख सुदासाच्या अश्वमेधप्रसंगी येत असल्याने (पहा ३-५३-११ व पुढे) जमदग्नींचे भरतकुलातील महत्त्व स्पष्ट होते, आणि ते कधी त्या वंशात पुरोहित असतील काय ही शंका येते. नंतर पुरोहित झालेल्या वसिष्ठांची ' जमदग्निवत् ' या शब्दांतील आस्था या तर्काला पुष्टी देते. तेव्हा विश्वामित्र आणि वसिष्ठ या दोन्ही कुल-मंडलांतील आप्रीसूक्तात समान असलेल्या चार ऋचा मूळच्या जमदग्नींच्या असाव्या असे वाटते. ही आप्री सूक्ते सर्वात जुनी आहेत. त्यात येणाऱ्या प्रस्तुत विवाद्य ऋचांपैकी एकीत (८ व्या ऋचेत) येणारी **भारती** ही देवी भरतकुलाची कुलदेवी आहे,[४] व ती इतर काही आप्री सूक्तांतही येते. भरतकुल आणि भारतीचा असा संबंध लक्षात घेतल्यास आणि सुदास भरताच्या अश्वमेधप्रसंगी जमदग्नींचा आवर्जून केलेला उल्लेख ध्यानात ठेवल्यास जमदग्नींचे भरत-कुलांतील महत्त्व विशेषप्रकारे सूचित होते. या त्यांच्या महत्त्वामुळेच **वसिष्ठांच्या** मंडलांत त्यांच्यासंबंधीचा वर उद्धृत केलेला आदरदर्शक उल्लेखही विशेष सूचक आहे. खास भरतकुलांतील असे दोन ऋषी-देववात आणि देवश्रवा-हे सूक्तद्रष्टे म्हणून विश्वामित्र मंडळांतच येतात (३-२३).[५] पण त्यांचा कुठल्याही आप्री सूक्ताशी संबंध नाही. अर्थात् त्यांच्यापासून भारती ही देवता भरतकुलात रूढ होणे संभवत नाही; आणि विश्वामित्र किंवा वसिष्ठ यांच्याही सूक्तांत त्यांचा उल्लेख येत नाही. एका जमदग्नीचे मात्र आप्री सूक्त आहे (१०-११०). त्याचे नाव परशुराम असावे अशी परंपरा[६] आहे. मग या जमदग्नीच्या आप्री सूक्तात विवाद्य चार ऋचा (ज्या विश्वामित्र आणि वसिष्ठाच्या आप्री सूक्तात त्याच आहेत) का नाही, असा प्रश्न उद्भवणे शक्य आहे. पण याचे समाधान असे करता येते की परशुरामाच्या काळापर्यंत या ऋचा विश्वामित्रानंतर सुदासाचे पौरोहित्य करणाऱ्या वसिष्ठाच्या म्हणून प्रसिद्ध झाल्याने विश्वामित्रपक्षीय जमदग्नीकुलोत्पन्न या ऋषीने त्या स्वीकारल्या नाहीत.[७] यावरून या चार ऋचा प्राचीन जमदग्नींच्या असाव्या व तेच **' पलस्ति जमदग्नि '** म्हणून प्रसिद्ध असावे. यांचा उल्लेख इतरत्र कुठेच आढळत नाही. सायणाचार्य पलस्ती हा शब्द विशेषण म्हणून स्वीकारून त्याचा अर्थ वृद्ध आणि दीर्घायुषी (" पलिता दीर्घायुष्यः ") असा करतात. ह्यावरून ते सर्वमान्य आणि वैदिक परंपरेत रुजलेले असावे. असे स्पष्ट दिसते. पलस्ति हे कदाचित् पुढे परंपरेत न टिकलेल्या **ससर्परी** मंत्राच्या द्रष्ट्याचे वैयक्तिक नावही असेल. या नावाने हा मंत्र का टिकला नाही हे पुढे येईलच. त्यानीच भरतकुलात या चार ऋचांची परंपरा निर्माण केली असण्याचा, ती विश्वामित्रांनी कायम ठेवण्याचा आणि वसिष्ठांनी ती तशीच ठेवून त्या चार ऋचा आपल्या आप्री सूक्तात घेतल्या असण्याचा दाट संभव आहे. नाही तर परस्परविरोधी अशा विश्वामित्रवसिष्ठांच्या आप्री सूक्तात त्या तशाच असण्याची अन्य उपपत्ती लागत नाही. वसिष्ठ पलस्ति-

४. पहा-डॉ. पोद्दार-उक्त लेख, पृ. ३२.

५. विश्वामित्रांच्या कुलमंडलात ही वेगळीच सूक्ते येतात हे ध्यानात ठेवण्याजोगे आहे. यावरून भरत व विश्वामित्र या कुलांचा आणि त्याबरोबरच, जमदग्नि-विश्वामित्रांचा संबंध लक्षात घेता, भरत-जमदग्नी यांचा संबंधही ध्यानात येतो. सायणाचार्यांनी विश्वामित्र आणि भरत हे एकच असे (चुकून ?) म्हटले (३-५३-२४-**भरतवंश्याः इमे विश्वामित्राः**) हे याच कारणावरून असेल काय ?

६. सायणांची त्या सूक्ताची प्रस्तावना आणि अनुक्रमणी.

७. विश्वामित्र आणि जमदग्नि यांचे नाते असल्याचे प्रसिद्ध आहे. (पहा भाग. पु. ९-१५-८ ते ११). ऋचीक ऋषीनी आपल्या पत्नीला आणि तिच्या आईला दिलेल्या चरूंची त्यांनी अदलाबदल केली आणि पत्नीला जमदग्नी व तिच्या आईला विश्वामित्र हे मुलगे झाले. जमदग्नीचा मुलगा परशुराम.





अनुक्रमणिका

-जमदग्नींचा उल्लेख करीत नसले तरी त्यांना जमदग्नी श्रद्धेय आहेत हे आपण वर बघतो आहेच. इतर संहितात विश्वामित्र आणि जमदग्नी यांचे सख्य दिसून येते; इतकेच नव्हे तर हे दोघे वसिष्ठाचे प्रतिस्पर्धी म्हणून येतात (तैत्ति. सं. ३-१-७-३;५-४-११-३; मैत्रायणी सं. २-७-१९; ४-२-९) हे खरे असले तरी प्रत्यक्ष ऋग्वेदात वसिष्ठ आणि जमदग्नी यांच्यात कुठलीही स्पर्धा दिसत नाही आणि वसिष्ठांना ते वन्द्य आहेत असे दिसते. म्हणून विवाद्य ऋचा मुळात जमदग्नीच्या असून त्या नंतर विश्वामित्रांनी व वसिष्ठांनी घेतल्या असणे शक्य आहे. जमदग्नीच्या या ऋचा विश्वामित्रमंडळात जाऊन त्या विश्वामित्रांच्या म्हणून प्रसिद्ध होणे याला आणखी एक पुष्टि म्हणून विश्वामित्रमंडलातील शेवटचे सूक्त घेता येईल. (= ३-६२). या सूक्ताच्या शेवटच्या ऋचेत जमदग्नीचा उल्लेख द्रष्टा म्हणून येतो. **"गृणाना जमदग्निना** योनावृतस्य सीदतम् । पातं सोममृतावृधा ॥" या वरील "**अनुक्रमणी**" "ग्रंथातील व्यवस्था संदिग्ध आहे. त्याप्रमाणे शेवटच्या तीन ऋचाच जमदग्नींच्या असून त्या सोडून संपूर्ण सूक्त विश्वामित्रांचे आहे असे स्पष्टीकरण सायणाचार्य देतात. पण संपूर्ण मंडलातील देवतांशी ताडून बघता असे आढळते की या सूक्तातील एकाही देवतेला प्रस्तुत मंडलात इतरत्र असे महत्त्व नाही. इन्द्रावरुणौ, बृहस्पती, पूषन्, सवितृ, सोम आणि मित्रावरुणौ या त्या देवता होत.[८] मित्राचे सूक्त ऋग्वेदात इतरत्र कुठेच न येता केवळ विश्वामित्रमंडलातच येते हे विशेष होय; पण वरुण, इन्द्रावरुणौ, मित्रावरुणौ इत्यादींना तसे स्थान विश्वामित्र-मंडळात इतरत्र नाही. ऋग्वेदात इतरत्र जमदग्नी आणि विश्वामित्र यांचे जोड-सूक्त आहे; पण त्यात **विश्वामित्र-जमदग्नी** असे जोड-कर्तृत्व सिद्ध होते; कारण तसा उल्लेखच आहे (१०-१३७; पहा ऋचा ४). यावरून विश्वामित्रांच्या कुलमंडलातील हे शेवटचे सूक्त संपूर्णच तर कुठल्या जमदग्नीचे नसेल ना असा दाट संशय आल्यावाचून रहात नाही.[९] विश्वामित्र-जमदग्नींचा कौटुंबिक संबंध व पुढे त्यांची वसिष्ठांशी एकत्रित स्पर्धा यावरून हे पूर्ण सूक्त जमदग्नीचे असून नंतर केव्हातरी विश्वामित्रांच्या नावावर खपले असणे अगदीच असंभाव्य नाही. सूक्त आणि ऋषी यांची सांगड घालताना संदेहास्पदे निर्माण झाल्याचें पुरावे ऋग्वेदात आहेत. ऋषी म्हणून सरमा देवशुनी, तार्क्ष्यः इन्द्र, इन्द्राणी, इन्द्राणीची स्नुषा, इत्यादि नावे या विधानाची पुष्टी करतील. प्रस्तुत सूक्तात शेवटच्या ऋचेत जमदग्नी नाव येऊनही संपूर्ण सूक्ताला त्याचे कर्तृत्व का दिले नाही, ह्या प्रश्नाचे उत्तर असे की, विश्वामित्र कुलमंडलात ते आल्याने संपूर्ण सूक्ताला त्याचे नाव देण्यात संदेह उत्पन्न झाला असावा. असे असले तर मग प्रसिद्ध गायत्री मंत्र[१०] **(सावित्री-गायत्री)** जो याच शेवटल्या सूक्तात येतो तो कुणाचा ? विश्वामित्राचा की त्यांच्या कुटुंबाशी निकटसंबंध असलेल्या जमदग्नींचा ? परंपरेत हा मंत्र विश्वामित्रांचा म्हणून रुजला आहे. विश्वामित्रांचा हा मंत्र वसिष्ठवंशीयानाही मान्य असेल तर विश्वामित्र-वसिष्ठांच्या पारंपरिक तेढीचे काय ? वसिष्ठवंशीयांचा (अर्थात् वसिष्ठगोत्रियांचा) वेगळा असा **सावित्री-गायत्री** मंत्र नसेल तर आणि विश्वामित्र वसिष्ठांची पारंपरिक स्पर्धा ध्यानात घेतली तर, वसिष्ठांनाही मान्य असलेला हा प्रसिद्ध मंत्र ज्या सूक्तात आहे ते संपूर्ण सूक्तच जमदग्नीचे असणे अधिक संभवनीय आहे.[११]

८. या देवतांची नावे गौणत्वाने येतात; पण संपूर्ण ऋचा किंवा तृच् (तीन ऋचा) किंवा सूक्त कुणालाही अर्पण केलेले नाही. त्याना असे वेगळे महत्त्व केवळ याच सूक्तात आहे.

९. याच मंडलात देवतात आणि देवश्रवस् या अन्यकुलीय ऋषींचे सूक्त ग्रथित केलेले आहे हे आपण मागे बघितले आहेच. (ऋ. ३-२३). ह्या सूक्ताला विश्वामित्र-कुलमंडळात घेऊन त्याचे शेवटी विश्वामित्राची सूक्तान्ती येणारी ऋचा (इळामग्ने पुरुदंसं सनिं गोः इ. इ.) ठेवून दिलेली दिसते.

१०. तत्सवितुर्वरेण्यं भर्गो देवस्य धीमहि । धियो यो नः प्रचोदयात् ॥ (३-६२-१०)

११. ऋग्वेद- खिलांमध्ये "**गायत्र ब्रह्म**" प्रकाशित होण्याचा उल्लेख आहे. **अक्षर** असे हे गायत्र ब्रह्म देवानाही उपास्य असून त्याचा संरक्षणकर्ता म्हणून ज्या ऋषीचे नाव सांगितले आहे ते **जमदग्नीच** होत.





ससर्परी आणि गायत्री

प्रसिद्ध गायत्री मंत्र हा विश्वामित्रांचा आहे की जमदग्नीचा आहे याविषयी वर ऊहापोह झाला. ज्या सूक्तात हा मंत्र येतो ते सूक्त जमदग्नीचे असून नंतर विश्वामित्रांच्या कुलमंडळात त्याचा अंतर्भाव होण्याच्या शक्यतेवरही वर विचार झाला आहे. विश्वामित्र आणि वसिष्ठ यांच्या पारंपरिक कलहाचाही विचार आपण केला आहे. तसेच भरत-कुलात विश्वामित्रांच्या आधी, त्याच्या कुटुंबाशी अगदी जवळचा संबंध असलेल्या, जमदग्नींची पौरोहित्य-परिपाटी असावी की काय याविषयीही आपण ऊहापोह केला. आता वादग्रस्त असलेल्या ऋग्वेदांतील दुसऱ्या मुद्द्याकडे वळू. जमदग्नींनी विश्वामित्राला दिलेली **ससर्परी** म्हणजे काय ? विद्वानांची विविध मते यासंबंधी आहेत. वैदिक परंपरेप्रमाणे **ससर्परी** म्हणजे सरसरणारी किंवा गतिमान् असणारी वाणी;[१२] तर काही आधुनिक पंडितांच्या मताने **ससर्परी** म्हणजे युद्धात वाजविली जाणारी तुतारी.[१३] पूर्ण आकलन होण्यासाठी ज्या ऋचात हा शब्द येतो त्या ऋचा पुढे उद्धृत करू या :–

ससर्परीरमतिं बाधमाना बृहन्मिमाय जमदग्निदत्ता ।
आ सूर्यस्य दुहिता ततान श्रवो देवेष्वमृतमजुर्यम् ॥
(३–५३–१५)

[जमदग्नींनी दिलेली **ससर्परी अमतीला**[१४] दूर करीत मोठ्याने ओरडली.[१५] ती सूर्याची कन्या अखंड आणि अमर्त्य असे यश देवांपर्यंत प्रसृत करती झाली.]

यानंतर पुढचीच ऋचा आहे--

ससर्परीरभरत्तूयमेभ्योऽधि श्रवो पाञ्चजन्यासु कृष्टिषु ।
सा पक्ष्या नव्यमायुर्दधाना यां मे पलस्तिजमदग्नयो ददुः ॥ (–१६)

[पंच जनांच्या[१६] वसाहतीत **ससर्परीने** ह्याना सुयश प्राप्त करून दिले. नवजीवन प्राप्त करणाऱ्या त्या पक्षिणीचे दान आम्हांला पलस्तिजमदग्नींनी केले.]

वरील दोन्ही मंत्र सुदासाच्या अश्वमेधप्रसंगी उच्चारले आहेत.

वरील संदर्भावरून जमदग्नींनी विश्वामित्रांना दिलेली '**ससर्परी**' ही पक्षिणी तर आहेच, पण ती सूर्य-दुहिताही आहे. असे असल्याने ती एक प्रकारची "**पक्षिणी यातु**" असावी हे मत[१७] मान्य होणे कठिण आहे. अशा प्रकारची एखादी "पक्षिणी यातु" (winged devil) विश्वामित्रांना **जमदग्नींनी** प्रदान करणेही संभवनीय नाही; कारण जमदग्नी वसिष्ठांनाही कसे मान्य होते हे आपण वर बघितले आहेच. तेव्हा **सूर्याची दुहिता** असलेली ही पक्षिणी ससर्परी कोण ? वैदिक–विश्वासाप्रमाणे सूर्य हा पक्षी

बघा खिल– ५-३-१ (गायत्रमृच्यते) आणि ३ (यदक्षरंभूतकृतो विश्वे देवा उपासते । महर्षिमस्य गोप्तारं जमदग्निमकुर्वत ।। जमदग्निराप्यायते छन्दोभिश्चतुरुत्तरैः ॥).

ऐतरेय ब्राह्मणात शुनःशेपाच्या वृत्तान्तात ऐक्ष्वाक हरिश्चन्द्र राजाने केलेल्या यज्ञात जमदग्नी आणि वसिष्ठ पुरोहित होते. पण संघर्ष येतो तो शेवटी विश्वामित्र आणि वसिष्ठ यात. (ऐ. ब्रा. ७-१३ व पुढे)

१२. सर्पणशीला वाक् । बृहद्देवता –४–११२ व पुढे; सायण– ऋ. ३–५३–१५ व १६ वर.

१३. या मतांसाठी बघा– प्रा. ह. दा. वेलणकर– वैदिक ऋचांचा अनुवाद– ज. बॉ. यू. मे १९३५. पृ. ३९.

१४. "अमतिं बाधमाना" याचा अर्थ "अमंगल दूर करणारी" असा होतो. **अमति** म्हणजे मतिहीनत्व किंवा किंकर्तव्यमूढत्व हा अर्थ बहुतेक विद्वानांनी घेतला आहे. तो न पटणारा आहे. आम्ही घेतलेल्या अर्थासाठी बघा– ऋ. ३–१६–५; ७–१–१९; ४–११–५; ऐतरेय ब्रा– २–२.

१५. "बृहन्मिमाय" यावरून ती "तुतारी" असावी हा तर्क सुचला हे उघड आहे !

१६. '**पंचजन**' या शब्दात आर्य व आर्येतर अशा सर्व समूहांचा अंतर्भाव होता. विशेष स्पष्टीकरणासाठी बघा– "वैदिक इण्डेक्स" – मॅक्डोनेल आणि कीथ.

१७. हे प्रा. वेलणकर यांचे मत आहे; पण जमदग्नीसारख्या आर्यमान्य अशा ऋषींनी विश्वामित्राला **यातु** कशी दिली ही शंका त्यांनीच घेतल्यामुळे "पक्षिणी यातु" या अर्थाबद्दल त्यांचा आग्रह नाही हे उघडच आहे. पहा- निर्दिष्ट स्थळ. (टीप. १३)

आहे. याचे एक उत्कृष्ट उदाहरण दिले तरी पुरेसे होईल. अश्वमेध यज्ञाचे वेळी अश्वाला अभिमंत्रित करण्यासाठी ज्या ऋग्वेदीय सूक्ताचा विनियोग आहे त्यात पहिल्याच ऋचेत त्याचे वर्णन ' श्येनस्य पक्षा ' इत्यादी शब्दात केले आहे. (ऋ. १-१६३-१). आश्वमेधिक अश्व हा सूर्याचे प्रतीक होय याबद्दल वाद नाहीच. सूर्याचे प्रतीक असलेल्या सोन्याच्या मोठ्या वर्तुळाकार पत्र्यावर ह्या यज्ञात ' शामित ' (म्हणजे निश्चेष्ट आणि दिवंगामी) अशा अश्वाला ठेवतात ते, तो आणि सूर्य हे एकच होत, या कल्पनेतूनच.[१८] असो. तेव्हा सूर्य हा पक्षी. तेव्हा त्याची दुहिता असलेली पक्षिणी अर्थात् सावित्री; कारण, सूर्य हा सवितृ होय " **सूर्यस्य दुहिता** " हे वचन केवळ प्रस्तुत संदर्भातच येते असे नव्हे. इतरत्रही येते आणि त्यात सूर्यदुहितेने सोम आणल्याची कल्पना आहे.[१९] सूर्यदुहितेने सोम आणण्याची ही वैदिक कल्पनाच पुढे ऋग्वेदेतर संहिता आणि महाभारतात येणाऱ्या सोमाहरण कथेमध्ये विकसित होते.[२०] या कथेत सोम हरण करणारी पक्षिणी ही **गायत्री** होय. अर्थात् गायत्री छंदावरच पक्ष्याचे रूपक केलेले आहे व तीच **सावित्री** म्हणूनही प्रसिद्ध आहे. ही गायत्रीच श्येन पक्षाचे रूप धारण करून सोम आणण्यासाठी गेली अशी वैदिक परंपरा असल्याने " श्येन-पक्ष " सूर्याशी तिचे याही पातळीवरून नाते जुळते. सर्व छंद म्हणजे सौपर्णेय व सूर्याचे किरण सुपर्ण अशीही कल्पना रूढ आहे.[२१] सर्व छंदांमध्ये गायत्री हिलाच सावित्री ही संज्ञा आहे. उपनयनाचे वेळी सावित्री-गायत्रीचेच महत्व सांगितले आहे.[२२] ही गायत्री-सावित्री (अर्थात् सूर्यदुहिता) संस्कारांत द्विजत्व (दुसरा जन्म) प्रदान करते आणि सोम आणून देवांना अमृतत्व बहाल करणाऱ्या सूर्यदुहितेशी समीकृत होते. गायत्री सावित्रीची जी परंपरा गृह्य सूत्रांनी[२२] नमूद केली आहे ती विश्वामित्रांच्या (म्हणजे विश्वामित्र मंडलातील जमदग्निसूक्ताच्या !) कोंदणातील आहे हे ध्यानात ठेवता, " जमदग्नींनी दिलेली नव्य आयु देणारी सूर्यदुहिता " म्हणजे दुसरी कोणी नसून प्रसिद्ध सावित्री-गायत्री मंत्र किंवा तत्समान दुसरा कुठलाही पण गायत्री छंदांतील मंत्र असावा हा तर्क बरोबर वाटतो. याला आणखी पुष्टी येते ती अशी की, शिव त्रिपुरासुराशी युद्ध करण्यास गेले असता त्यांच्या रथाच्या वरील भागाची रज्जु साक्षात् गायत्रीच होती. (महाभा०-कर्ण-३४-३५.). इतर छंद सोमाहरण प्रसंगी गळून परत आले पण गायत्री तेवढीच अखेरपर्यंत पोचून गंधर्वांशी लढून सोम हस्तगत करती झाली या वैदिक परंपरेत गायत्री छंदाच्या विजिगीषुत्वाची कल्पना[२३] असल्याने युद्धार्थ प्रस्थान करताना गायत्री छंदातील ऋचांचा (किंवा सावित्री-गायत्रीचा) उद्घोष करण्याची प्रथा सूचित होते.[२४] विश्वामित्रांच्या प्रस्तुत सूक्तात (३-५३) केवळ एकच मंत्र गायत्री छंदांतील आहे, तो ही " बृहन्निमाय " (३-५३-१५)

---

१८. पहा. शतपथ ब्रा. (माध्यं.) १३.५.२.२.

१९. ऋ. ९-७२-३;-११३-३;-१-६ या ठिकाणी सोमसवनाचे विविधप्रसंगी सूर्यदुहितेचा उल्लेख आहे.

२०. तैत्तिरीय सं. ६.१.६.१; मैत्रायणी सं. ३-७-७ महाभा. आदिपर्व. या कथेचा पूर्ण परामर्श माझ्या आगामी पुस्तकात केला आहे- Legends in the Mahabharata- (गरुडावरील पाठ) (मोतीलाल बनारसीदास- दिल्ली).

२१. निरुक्त. ४-१-३ (ऋग्वेद १०-७३-१० वरील भाष्य.)

२२. शतपथ ब्रा. ११.५.४.६; - -१३; गोभिल गृह्यसू. २.६.२; आश्वला. गृ. सू. १.२१.४.६ इ. इ.

२३. तैत्तिरीय सं. ६-१-६-१. इ.

२४. शिवाय महाभा. अनु. (अध्याय १५०) मध्ये एका सावित्री-मंत्रविधीचे वर्णन आहे. त्यालाच पराशरमत म्हटलेले आहे (-श्लोक. ७५). प्रारंभी " नमो वसिष्ठाय महाव्रताय पराशरं वेदनिधिं नमस्ये। " असे वचन आहे. संग्रामकाळीही या मंत्राचा घोष फलप्रद होतो असे सांगितले आहे (श्लो. ६५). पण त्यातील एकंदर उल्लेखांवरून तो प्राचीन मानला तरी नंतर त्यात बराच बदल व वाढ संभवतात. तुलना करा :

अनुक्रमणिका

अश्वाला सोडण्याच्या आदेशानंतर आणि **ससर्परीच्या** उल्लेखापूर्वी (३-५३-१३). तेव्हा ससर्परी म्हणजे सावित्री-गायत्री मंत्र अशी उपपत्ती जुळते.

ससर्परी आणि शक्वरी

अशा **ससर्परीच्या** योगाने सुदास् राजाचा आश्वमेधीय अश्व विश्वामित्र ऋषींनी सोडल्यानंतर आणि प्रयाणानुरूप विविध विधी केल्यानंतर अश्वमेध सफळ होणारच अशी भरतवंशीय सुदास् याची खात्री झाली असणार यात आश्चर्य नाही. जमदग्नींचे पारंपरिक पाठबळ मिळालेले विश्वामित्र मोठ्या आत्मविश्वासाने-

" विश्वामित्रस्य रक्षति ब्रह्मेदं भारतं जनम् "
(ऋचा-१२)

– असे या संदर्भात म्हणतात आणि सांगतात–

" विश्वामित्रा अरासत ब्रह्मेन्द्राय वज्रिणे । करादिन्नः सुराधसः ॥ – (विश्वामित्र-कुलातील ऋषींनी इन्द्राला 'ब्रह्म'[२५] बहाल केले. तो आम्हाला संपन्न करीलच)[२६] पण हे थाटाचे व विधिपूर्वक केलेले भरताच्या अश्वाचे प्रस्थानच विश्वामित्रांच्या प्रकर्षाचे " भरतवाक्य " ठरले ! हा अश्व परुष्णीच्या तीरावर अडविला गेला; आणि जो प्रसंग उद्भवला तेच प्रसिद्ध **दाशराज्ञ युद्ध**.[२७] या युद्धात दहा (अर्थात् दहाचे वर !) राजांनी एकत्र येऊन भरताची सेना तासून काढली. (ऋ. ७-३३-५, ६; ८३-६; ७). विश्वामित्राची प्रभा लोपली. त्यांची '**ससर्परी**' हतप्रभ झाली. ती सूर्याची दुहिता– जिने त्यांना आतापर्यंत यश दिले होते ती-काळवंडली ! पुढे वैदिक वाङ्मयात '**ससर्परी**' या नावाचा कुठेच उल्लेख नाही. ती यातुधानी होती म्हणून नव्हे; तर हतप्रभ विश्वामित्राची कलंकित शक्ती होती म्हणून ! भरत कुलातून सुदासाच्या अश्वमेधाच्या वेळी अशा तऱ्हेने विश्वामित्र आणि त्यांची **ससर्परी** यांचा लोप झाला, आणि याचवेळी सुदास् राजाने वसिष्ठांना पाचारण केले. यावेळी वसिष्ठ एका पाशद्युम्न वायत नावाच्या राजाकडे पौरोहित्य करीत होते असे दिसते. कारण, भरतकुलाचे निमंत्रण आल्यावर ती संधि सोडू नये यासाठी पाशद्युम्न वायताचे पौरोहित्य सोडून ते सुदास्कडे आले; आणि त्यांच्याबरोबर पाशद्युम्नाला सोडून इन्द्रही आला (ऋ. ७-३३-२)-अर्थात् वसिष्ठांनी इन्द्राला सुदास् भारतासाठी वश केले. जसे विश्वामित्रांनी **ससर्परीच्या** योगे जय मिळविण्याची योजना केली होती, तशीच वसिष्ठानी **शक्वरीच्या** योगाने केली. **शक्वरी** ऋचांची घडण **गायत्री** छंदानीलच सात पादांनी होते हे या ठिकाणी लक्षात ठेवल्यास **ससर्परी** व गायत्री यांचा संबंध पुनश्च ध्यानात येईल. **शक्वरींच्या** साहाय्याने वसिष्ठांनी इन्द्राच्या ठिकाणी बल भरले;[२८] सुदासला जय मिळाला;

---

२५. या शब्दाचा अर्थ काय ह्याची चर्चा करण्याचे हे स्थान नव्हे. 'ब्रह्म'चा अर्थ 'परिवृंढ कर्म' असा सायणाचार्य करतात. पण प्रखर ऋतु किंवा तेज असाही याचा अर्थ दिसतो. मंत्रात प्रखर शक्ति म्हणून ब्रह्म म्हणजे मंत्रही. Magic power किंवा Magic Deed.

२६. हाच तो गायत्री छंदातील मंत्र. कदाचित् या मंत्रानंतर विश्वामित्रांची सावित्री गायत्रीप्रयाणविधीत येत असावी, कारण ह्यानंतर लगेच **ससर्परीचा** उल्लेख आहे.

२७. प्रा. वेलणकर– " विश्वामित्र ॲण्ड वसिष्ठ इन् द् ऋग्वेद–" (डॉ. मिराशी फेलि. व्हॉ.) **बृहद्देवतेत** सुदासूच्या महायज्ञांचा उल्लेख आहे. (बृह. ४-११२ व पुढे); पण वसिष्ठपुत्र शक्ति आणि विश्वामित्र यांच्यात वाद होऊन विश्वामित्राची गेलेली वाक्शक्ती ससर्परीने परत मिळाली असा उल्लेख आहे. हा उल्लेख नंतरच्या रूढ कथेवरून आलेला असावा. मुळात अश्वमेध यज्ञातील प्रस्थानाशी संबंध ऋग्वेदातही स्पष्ट दिसतो.

२८. ऋ. ७-३३-४. यच्छक्वरीषु **बृहता रवेणेन्द्रे** शुष्ममदधाता वसिष्ठाः ॥

याशी तुलना करा– " विश्वामित्रा अरासत ब्रह्मेन्द्राय वज्रिणे " आणि " ससर्परी ...**बृहन्मिमाय.** " ससर्परीचा मोठा आवाज म्हणजे " ओरडणे " नव्हे; तर ती गायत्री-युक्त मंत्राचा प्रयाण-घोष होय हे स्पष्ट होऊ शकेल. **शक्वरी** हा शब्द ऋग्वेदात आणखी एकच वेळा येतो " गायत्रं त्वो गायति शक्वरीषु " (१०-७१-११). शक्वरीमुळे इन्द्र वृत्राला मारू शकला (धातु शक्) म्हणून शक्वरी. पहा निरुक्त १-८; कौषीतकी ब्रा. २३-२.





त्याचा अश्व पुढे गेला; [२९] आणि अश्वमेध पूर्ण झाला. अशाप्रकारे भरतकुलात वसिष्ठाचे आगमन झाले; आणि त्यांचे पुरोहितपद स्थिर झाले.

वसिष्ठ-पुत्रांचा संहार

यांप्रमाणे वसिष्ठांनी पौरोहित्य मिळविले. पण त्यांच्या पुत्रांचा संहार केल्याची परंपरागत कथा आहे. हा संहार " सौदासांनी " (सौदासैः) केल्याचा उल्लेख आहे. [३०] पण सुदास् राजाच्या कारकीर्दींत हा संहार झाल्याचे आढळत नाही. महाभारतात मित्रसह कल्माषपाद राजाचे वृत्तात या संहाराचा उल्लेख आहे. मित्रसह किंवा कल्माषपाद ही दोनही नावे वैदिक वाङ्मयात आढळत नाहीत; तसेच शक्तीचा व इतर वसिष्ठपुत्रांचा वध "सौदासांनी" केल्याची परंपरा जरी बृहद्देवतेत असली, तरी तो वध का केला याचे स्पष्टीकरण आढळत नाही. या संहाराचे स्पष्टीकरण महाभारतात आहे ते असे– कल्माषपाद राजा एकदा वनात शिकार करण्यासाठी गेला असता तो एका अरुंद वाटेवर आला. त्याच वाटेने शक्तीही (वसिष्ठपुत्र) विरुद्ध बाजूने आला. दोघांनीही एकमेकांना आपल्याला वाट देण्यासाठी आज्ञा केली. पण दोघेही हटेनात. शेवटी राजाने शक्तीला चाबकाने मारले. तेव्हा शक्तीने " तू राक्षसासारखे वर्तन केलेस म्हणून तू राक्षस हो " असा त्या राजाला शाप दिला. तेव्हा कल्माषपाद राजा नमत आहे असे पाहून विश्वामित्र (कसा कुणास ठाऊक !!) तिथे आला आणि त्याने कल्माषपादाच्या अंतरंगांत किंकर नावाचा राक्षस भरवून दिला; आणि आपण स्वतः निघून गेला.[३१] वाटेत कल्माषपादाला क्षुधेने पीडित एक ब्राह्मण भेटला. त्याने मांसाशनाने क्षुधापूर्तीची याचना केली. राजा महालात आला. त्याने स्वयंपाक्याला सांगितले; पण मांस शिल्लक नसल्याने राजाने त्याला **नरमांस** शिजवून पाठविण्यास वारंवार सांगितले. तसे स्वयंपाक्याने केले व वनात जाऊन त्या ब्राह्मणाला दिले. ते अभक्ष्य पाहून ब्राह्मणाने परत शाप दिला की– " शक्तीने शाप दिल्याप्रमाणे तो राजा मनुष्यभक्षण करणारा राक्षस होईल. " राजाला हे समजल्यावर त्याने शक्तीला खाऊन टाकले आणि त्या ब्राह्मणालाही !![३२] पण यावेळी शक्तीची पत्नी गरोदर होती म्हणूनच वसिष्ठांनी पुत्रहत्येच्या शोकाने जीव दिला नाही. कल्माषपाद एकदा वनात फिरत असताना वसिष्ठांवरच, त्यांना खाण्याच्या इच्छेने, धावला; पण शेवटी तो शांत झाला आणि त्याने वसिष्ठांना आपल्या राणीच्या ठिकाणी नियोगज पुत्र उत्पन्न करण्याची विनंती केली.[३३]

या वृत्तान्तात कल्माषपादाने शक्तीला मारल्याचे कारण काय तर, एका ब्राह्मणाला त्या राजाने नरमांस खायला दिले म्हणून त्याने दिलेला शाप हे होय. तसेच " शक्तीने दिलेल्या शापाप्रमाणे " ही त्याला पुष्टी दिलेली आहे. पण शक्तीने " तू राक्षस हो " म्हणून कल्माषपादाला दिलेला शाप केवळ त्याने रस्ता सोडला नाही एवढ्यावरूनच असेल असे दिसत नाही. शक्तीला राजाने चाबकाने मारले ही बाब मुख्य आहे; आणि तीवरून शक्ती आणि राजा यांच्यात काही तरी पूर्ववैर असले पाहिजे हे स्पष्ट होते. विश्वामित्राचे त्या ठिकाणी आगमन व राजाच्या शरीरात त्याने प्रविष्ट करविलेल्या किंकर नावाच्या राक्षसाची क्लृप्ति ही नंतरची आहे हेही स्पष्ट आहे. आणि त्यासाठी वसिष्ठ–विश्वामित्रांच्या परंपरागत कुल कलहाचा आधार घेतला हेही स्पष्ट आहे. नाहीतर विश्वामित्राचे एकाएकी आगमन व निघून जाणे याची उपपत्ती लागत नाही. यावरून या वैरात विश्वामित्राचा काहीच संबंध मुळात नाही हेच स्पष्ट होते. राजा त्या अवस्थेत वसिष्ठांनाही खाण्यासाठी धावला हेही आपण बघितले आहेच. अर्थात् वसिष्ठांशी वैर झाले म्हणजे विश्वामित्रांचा संबंध असलाच पाहिजे असा ठोकताळा महाभारतातील या वृत्तांतात केव्हा तरी घुसला हे उघड आहे. वसिष्ठ पुत्रांच्या संहाराची

२९. पहा : ऋ. ७–१८-९ " आशुश्चनेदभिपित्वं जगाम । " यावर विद्वानांची मते विविध आहेत. पण पहा : सायण.

३०. बृहद्देवता – ४–११२ व पुढे. शाट्यायनचा सायणकृत उल्लेख ऋ. ७–३२ ची प्रस्तावना.

३१. आदि– १७५– १ ते २२.

३२. – तेच– २३ ते ४१. ३३. – तेच– १७६.

सर्व जबाबदारी ही सौदासांची म्हणजे सुदास–पुत्र कल्माषपाद व त्याचे अनुयायी यांचीच आहे हे बृहद्देवतेच्या कथनावरून सिद्ध होते.

महाभारतात राजाचे नाव जरी कल्माषपाद असे असले तरी रामायण आणि भागवत पुराण यात त्याचे नाव मित्रसह असे आढळते.[३४] एकदा शिकार करीत असताना त्याने दोन राक्षसांपैकी एकाला मारले व दुसऱ्याने त्याच्यावर सूड घ्यायचा म्हणून, राजवाड्यांत वसिष्ठ आले असताना, राजाच्या स्वयंपाक्याचे रूप घेऊन त्यांना नरमांस वाढले, आणि त्यामुळे रागावून वसिष्ठांनी " तू राक्षस हो " असा राजाला शाप दिला. तेव्हा राजानेही हा अनाठायी शाप ऐकून प्रतिशाप देण्यासाठी हातात जल घेतले; पण राणी **मदयंतीने मध्यस्थी केल्यामुळे** त्याने राग आवरला व ते जल स्वतःच्याच पायावर सोडले. त्यामुळे त्याचे पाय चट्ट्यांनी भरून गेले आणि तो ' **कल्माषपाद** ' झाला. कल्माषपाद या नावाची ही उपपत्ती नंतर जोडलेली पुष्टी आहे यात वाद नाही. या वृत्तात विश्वामित्र कुठेच येत नाहीत; पण वसिष्ठ आणि राजा (सुदास-पुत्र कल्माषपाद) यांचा संघर्ष मात्र स्पष्ट दिसतो. या संघर्षाचे मूळ कशात आहे हा महत्त्वाचा प्रश्न आहे. कल्माषपाद राजाचे नाव तसे का हे जरी वसिष्ठाच्या शापाच्या आणि तज्जन्य राजाच्या क्रोधाच्या क्लृप्तीने सिद्ध करण्याचा प्रयत्न केला असला, तरी या क्लृप्तीत एक महत्त्वाची गोष्ट सूचित केली आहे. ती म्हणजे कल्माषपादाची राणी मदयंती हिने केलेले कल्माषपादाच्या क्रोधाचे निवारण. हा मुद्दा वसिष्ठाने नियोगाने राणी मदयंती हिच्या ठिकाणी कल्माषपादासाठी पुत्र उत्पन्न केला या घटनेशी ताडून बघता हा नियोग राजा " **कल्माषपाद** " म्हणजे कोडासारख्या व्याधीने (जिचा उद्रेक पायांवर स्पष्ट दिसू लागला होता !) पछाडलेला असल्यानेच झाला हे सिद्ध होते.[३५] व्याधिग्रस्त राजा अशुभ.[३६] आणि प्रजोत्पादन करून राज्याचा वारस निर्माण करण्याचे कामी तर अगदीच अयोग्य ! अशा राजांना राजधानीबाहेर अरण्यात राहावे लागत असावे असे दिसते; कारण शंतनु हा धाकटा भाऊ असूनसुद्धा त्याला राजा करून कुष्ठरोगी असलेला, त्याचा वडील भाऊ देवापि त्याचा पुरोहित झाला आणि वनात राजधानीचे बाहेर राहिला.[३७] तीच स्थिति पंडूची. क्षयरोगामुळे तो पुत्रोत्पादन करू शकला नाही; आणि म्हणून पांडव नियोगोत्पन्न झाले हे सत्य असले, तरी तो वनात का गेला हे विचार करण्याजोगे आहे. तो आपण होऊन गेला की त्याला तसे करण्यास तत्कालीन रूढीने भाग पाडले ? क्षयी असलेल्या पंडूला राजधानीबाहेर जाण्यास भाग पाडून कुन्तीचे ठिकाणी राजधानीतच नियोगज पुत्र उत्पन्न होऊ शकले असते पण कुन्तीही त्याचेबरोबरच बाहेर गेल्याने व तिच्या ठिकाणी उत्पन्न झालेले पुत्र " गुरुमान्य " नसल्याने त्यांचा राज्यावर कुठलाही अधिकार नव्हता हे उघड[३८]

---

३४. रामायण–उत्तरकाण्ड. ६५–१०; भाग. पृ. ९–९, रामायणात तर त्याचे नाव पूर्वीच्या जन्मी वीरसह असून नंतर दुसऱ्या जन्मात मित्रसह असे आढळते.

३५. या मुद्द्याच्या अधिक विकासासाठी बघा– श्रीमती सिंधु स. डांगे यांचा लेख– " कल्माषपाद, ए ट्रॅजडी इन् नियोग " (नागपूर यु० ज. १९६६–ऑक्टो.) या नियोगापासून अश्मक नावाचा क्षेत्रज पुत्र झाला.

३६. राजा हा देवतांचा अंश; देवता खंडित नसावी हा समज रूढ आहे. पहा–राम गोपाल " इंडिया ऑफ वेदिक कल्पसूत्राज् " – पृ. ४७६; तसेच राजा हा देव यासाठी बघा मनु०–७–४ व पुढे; इतरत्र ह्यासारख्या समजुतीसाठी बघा फ्रेजर– " गोल्डन बौ " – भाग–१. पृ. ३३८; महाभा. उद्योग–१४९.२५ " **हीनाङ्गं पृथिवीपालं नाभिनन्दन्ति देवताः ।** "

३७. बृहद्देवता– ७–१४८ आणि मॅक्डोनेलची टीप. महाभा. उद्योग–१४९–१७ " देवापिस्तु महातेजास्त्वग्दोषी राजसत्तमः । " त्याच्या राज्याभिषेकाला प्रजेनेच विरोध केला आणि तो वनात गेला. (तेच–श्लोक–२३ व पुढे).

३८. यासाठी बघा- प्रस्तुत लेखकाचा " दि पांडव रिड्ल् " हा लेख (ज. बॉ. यू. १९५७–सेप्टेंबर आर्ट नंबर.) पं. लक्ष्मणशास्त्री ओगले यांचा भीष्मावरील आरोप अनाठायी आहे. पहा: विविध विषय विशेष विचार " (वाई १९६६) पृ. ३३ प्रस्तुत पुस्तक आपण होऊन त्यांनी माझ्याकडे पाठविल्याबद्दल त्यांचा आभारी आहे.

आहे. नाही तर भीष्मासारख्या वृद्धालाही गप्प बसावे लागले नसते ! यांवरून सौदास कल्माषपादाचे बाबतीत असे म्हणता येईल की त्याच्या रोगामुळे त्याला पुरोहित वसिष्ठ व लोक यांचे सांगण्यावरून मदयंतीपासून पुत्रोत्पादन करणे हे तर अशक्य झालेच, पण वनातही रहाणे प्राप्त झाले. यामुळेच चिडून जाऊन त्याने वसिष्ठ कुलाचा नाश करण्याचे ठरवून शक्तीला मारले असावे व हे त्याचे "राक्षसी" कृत्यच नंतर परंपरेने त्याला "राक्षसत्व" प्रदान करण्यास कारणीभूत झाले असावे. तो वासिष्ठावरही धावून जातो ते वनातच हे लक्षात ठेवणे इष्ट आहे; तसेच रामायणाच्या वृत्तांतात हा राजा (वनातच) वसिष्ठाच्या आश्रमाजवळ अश्वमेध यज्ञ करतो. यज्ञसमाप्तीनंतर, राजावर सूड घ्यावा म्हणून राजाने मारलेल्या, राक्षसाचा भाऊ वसिष्ठाचे रूप घेऊन "मला सामिषभोजन दे" म्हणून राजाला आज्ञा करतो आणि तोच परत स्वयंपाक्याचे रूप घेऊन नरमांस शिजवितो[३९] हे सर्व वसिष्ठाश्रमाशेजारी अर्थात् **रानात** होते !! हा वृत्तांत अत्यंत बदललेला असला तरी राजाचे वनात निष्कासन हे वसिष्ठपुत्र-संहाराला कारणीभूत झाले हे निश्चित, दुसरे कारण मदयंती व वसिष्ठ यांच्या नियोगविधीत दिसते. कारण हा नियोग साक्षात् गुरुसमान असलेल्या पुरोहिताशी आहे. गुरुजनांनी देवरादी कुणाशी तरी नियोग योजावा असे असता,[४०] इथे प्रत्यक्ष वसिष्ठच नियुक्त होतात. ही गोष्ट खटकण्यासारखी आहे. महाभारतात अर्जुन प्रत्यक्षच ही शंका घेतात आणि तिचे समाधान राक्षसावस्थेत असताना राजाने आपल्या पत्नीशी रममाण होत असलेल्या एका ब्राह्मणाला मारले व खाऊन टाकले; म्हणून तिने, "वसिष्ठापासूनच तुला नियोगज पुत्र होईल" असा शाप दिला– अशा प्रकारे केले आहे.[४१] या सौदास राजाच्या 'कल्माषपादत्वा'चे किंवा तज्जन्य निष्कासन आणि त्याच्या पत्नीशी झालेल्या वसिष्ठाच्या नियोगाचे शापादी क्लृप्तींनी समाधान केले असले तरी वसिष्ठपुत्रांच्या त्याने केलेल्या संहारात विश्वामित्राचा हात दिसत नाही हे ध्यानात ठेवणे योग्य ! सौदासांनी वसिष्ठाचे पुत्र नष्ट केले या बृहद्देवतेच्या वृत्तांताशी वर उद्धृत केलेली कल्माषपाद कथा-परंपरा ताडून बघता असे दिसते की, कल्माषपादाने चिडून जाऊन आपल्या काही अनुयायांकरवी वसिष्ठ कुलाचा उच्छेद मांडला, त्यांना अभक्ष्य भक्षणात गोवण्याचा प्रयत्न केला; आणि वसिष्ठांनी त्याला राक्षस म्हणून ठरविण्याचा चंग बाधला ? –हे ऋग्वेदातही सूचित होते. आपण, सौदासाच्या निष्कासनात रूढी पाळली असा वसिष्ठाचा विश्वास होता. आपण हे सारे शुद्ध मनाने केले हे ते पुढील ऋचेत सांगत असतील काय ?

" यो मा पाकेन मनसा चरन्त –
मभिचष्टे अनृतेभिर्वचोभिः " इ.

(ऋ. ७–१०४–८)[४२]

[शुद्ध अन्तःकरणाने आचरण करणाऱ्या माझी जो असत्य भाषणांनी निंदा करीत असेल इ.]– किंवा

" ये पाकशंसं विहरन्त एवैर्ये मां भद्रं दूषयन्ति स्वधाभिः " (ऋच् –९)

[सत्य शुद्ध बोलणाऱ्या मला स्वकर्मांनी दोष लावतात; (आणि) मी भद्र असून मला जे आपल्या स्वधादानांनी[४३] (? सामिष) दूषवितात ...]

३९. रामायण–उत्तर–६५–१८ व पुढे,

४०. नियोगाच्या नियमासाठी बघा– म. म. काणे "हिस्टरी ऑफ धर्मशास्त्र" – व्हॉ. २, भाग २. पृ. ५९९ व पुढे.

४१. महाभा. आदि– १८१.

४२. हे सूक्त (क्रमांक १०४) "**रक्षोघ्न**" म्हणून प्रसिद्ध आहे. आणि सौदासांनी त्यांच्या पुत्रांना मारल्यामुळे शोकपरिप्लुत असे वसिष्ठ याचे द्रष्टे आहेत. (बृहद्देवता ६–२७ व २८). राक्षसाचा त्रास दूर करण्यासाठी हे सूक्त जपावे असे सायणभाष्य आहे. पण या सूक्तातील वैयक्तिक स्वरूपाच्या ऋचा सौदास-वसिष्ठ कलह सूचवितात.

४३. तुलना करा– ब्राह्मणाला नरमांस भोजन देण्याचा वृत्तांत; वसिष्ठाला नरमांस देण्याचा प्रयत्न; यज्ञात वसिष्ठाला नरमांस देण्याचा प्रयत्न.

अनुक्रमणिका





सुविज्ञानं चिकितुषे जनाय
सच्चासच्च वचसी पस्पृधाते ।
तयोर्यत्सत्यं यतरत् ऋजीयस्
तदित्सोमोऽवति हन्त्यसत् ॥

[विशेष जाणण्याची इच्छा करणाऱ्याला हे स्पष्ट कळते की सत्य आणि असत्य एकमेकाशी स्पर्धा करतात. त्यांतील जे सत्य आणि जे सोज्वळ त्याचे रक्षण सोम करतो. असत्य असेल त्याचा नाश करतो !][४४]

या नंतर येणाऱ्या ऋचा (१४–१६) याही वैयक्तिक स्वरूपाच्या असून कोणी तरी वसिष्ठांवर आरोप करीत आहे आणि वसिष्ठ त्याचे आरोप जीव तोडून खोडून टाकण्याचा प्रयत्न करीत आहे असे स्पष्ट दिसते. वरील विवेचनावरून, नंतर स्पष्ट होत गेलेल्या वसिष्ठ–सौदास यांच्या कलहाचा आभास इथे मिळतो असे म्हणायला जागा आहे.

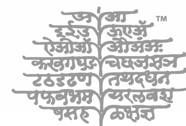
पण या आभासात “ विश्वामित्र यातुधान किंवा यातुविद् आहे; मी नव्हे ” असा अर्थ असण्यापेक्षा, “ हे राजा ! मी यातुधान नव्हे. तुझ्या पायावर आलेल्या कल्माषाला मी कारण झालो नाही; किंवा तुला निष्काषित करण्यालाही मी कारण झालो नाही. परंपराच तशी आहे– ” असा निर्वाळा अधिक संभाव्य आहे.

काहीही असो. जमदग्नि-विश्वामित्रांनंतर भरतकुलाचे पौरोहित्य मिळवणाऱ्या वसिष्ठांच्या कुलावर अविश्वास निर्माण होऊन, त्यांचे निष्कासन करण्याचा योग्य अथवा अयोग्य असा सौदासाचा प्रयत्न असफळ झाला आणि वसिष्ठ कुलाचे भरतकुलातील पौरोहित्य कल्माषपाद सौदासाचे काळातही निष्कल्माष अबाधित राहिले हे सत्य आहे.

---

४४. या वर भाष्य करताना सायणाचार्य “ अत्र केचिदाहुः ” असा प्रारंभ करून राक्षसाने वसिष्ठाचे शंभर पुत्र मारल्याची परंपरा उद्धृत करतात; आणि “मीच वसिष्ठ आहे” असे राक्षस म्हणतो त्याला वसिष्ठांचे हे उत्तर आहे असे सांगतात. हा राक्षस व कल्माषपाद अगदी तंतोतंत जुळतात हे चटकन ध्यानात येईल. पण सत्य–असत्य म्हणजे–खरा वसिष्ठ व खोटा असे नसून खरे आचरण व दूषित–असत्य आचरण हे अधिक जुळेसे आहे.

अनुक्रमणिका





डॉ. मो. वि. पटवर्धन

श्री शंकराचार्य, श्री ज्ञानेश्वर, व लोकमान्य टिळक -

भगवद्गीतार्थ समन्वय (पूर्वार्ध)

जगातील जे विविध धर्मग्रंथ आहेत, त्या सर्वांमधे भारतातील भगवद्गीतेचे महत्त्व हे अत्यंत 'अपूर्व' आहे. खरे म्हणजे जगातील जे निरनिराळे धर्म आहेत त्या सर्वांचे त्यांचे स्वतःचे धर्मग्रंथ त्यांना अपूर्वच वाटतात. कारण ह्या सर्वांची त्याबद्दलची धारणाच अशी असते की जगातील जे सर्व ज्ञान आहे, त्या सर्वांचे सार प्रत्येक धर्माचे धर्मग्रंथात असून, त्याशिवाय त्यात त्यांचे स्वतःचे काही वैशिष्टय असते. त्यामुळे असे सर्व धर्मग्रंथ त्या त्या धर्माभिमान्यांना असाधारण वाटतात ह्यात काही आश्चर्य नाही. असे असले तरीही त्या सर्वात भगवद्गीतेचे स्थान वैशिष्टयपूर्ण आहे. कारण प्रत्येक धर्माचा धर्मग्रंथ त्या धर्माच्या अनुयायानाच फक्त आदर्श वाटतो; इतरांना वाटत नाही. पण गीतेचे तसे नाही. जगातील सर्व धर्माच्या, सर्व पंथाच्या लोकांना तो सारखाच पूज्य व म्हणूनच अपूर्व वाटतो.

ह्या घटनेचे कारण असे की जसे जसे शास्त्रीय शोध नवीन लागू लागले तसे तसे गीतेशिवाय इतर सर्व धर्मग्रंथातील विश्वोत्पत्ती व जीव ह्यांच्या उत्पत्तीचे वर्णन अशास्त्रीय अतएव चुकीच्या अनुमानावर आधारलेले आहे हे स्पष्ट होऊ लागले त्यामुळे शास्त्रीय शोधांचा व त्या धर्मग्रंथांचा समन्वय करणे सर्वथैव अशक्य झाले. गीतेचा प्रश्न मात्र निराळा होता. ह्या सर्व नवीन शास्त्रीय शोधाबरोबर गीतेतील तत्त्वज्ञानाचा समन्वय करणे सहज शक्य होते, इतकेच नव्हे तर नवीन शोधामुळे त्या तत्त्वज्ञानाचा पाया वरचेवर दृढ होत गेला. यातील दुसरे आश्चर्य म्हणजे नवीन शास्त्रीय शोधाने पूर्वीचे शास्त्रीय सिद्धान्त चुकीचे ठरू लागले तरी ह्या सर्व नवीन व जुन्या शास्त्रीय शोधांशी समरस होण्याची अशक्य किमया गीतेतील तत्त्वज्ञानाने करून दाखविली इ. स. १९०० पर्यंत वस्तू (Matter) व शक्ति (Energy) हे एकमेकापासून सर्वस्वी निराळे आहेत अशी शास्त्रज्ञांची भावना होती. याचे बरोबर गीतेतील द्वैत तत्त्वज्ञान सहज समरुप होऊ शकले. त्यानंतरच्या २५ वर्षाच्या कालात वस्तु व शक्ति ह्यांचा एकमेकांशी संबंध आहे इतकेच नव्हे तर एकापासून दुसरे उत्पन्न होण्याची शक्यता आहे हे शास्त्रीय तत्त्व रूढ होऊ लागले. ह्या कल्पनेशी गीतेतील विशिष्टाद्वैत समरुप झाले. आता वस्तु असा निराळा पदार्थच नसून सर्व जग (विश्व) शक्तिपासूनच निर्माण झाले ह्या तत्त्वाचा पगडा बसू लागला आहे. ही कल्पना गीतेतील चिद्विलासवाद याच्याशी सर्वथा एकरूप आहे. ह्याप्रमाणे पूर्वीचे शास्त्रीय सिद्धान्त खोटे ठरू लागले, व गीता जरी आहे तीच राहिली, तरी त्या सर्व बदलत्या शास्त्रीय शोधांशी समन्वय घडून आणण्याची अफाट शक्ती मात्र गीता ह्या धर्मग्रंथात आहे, हे ह्या सर्वोत्कृष्ट धर्मग्रंथाने दाखवून दिले. तसेच आणखी नवीन शास्त्रीय शोध जरी लागले, तरी त्यांचाही समावेश करण्याइतकी आपली ताकद आहे हे तिने सिद्ध केले आहे. ह्या सर्वामुळे इतर सर्व धर्मग्रंथापेक्षा गीतेची योग्यता काही आगळी आहे, हे जगातील सर्व विद्वानांना पटू लागले आहे.

आज जगात अस्तित्वात असलेल्या सर्व धर्मांचे तत्त्वज्ञानाकडे लक्ष देता, ती तत्त्वज्ञाने, द्वैत, विशिष्टाद्वैत, अद्वैत ह्या परमेश्वरकल्पनेवरच आधारलेली असलेने, असे सिद्ध होते की गीतेतील तत्त्वज्ञानात ह्या सर्व धर्मतत्त्वज्ञानानासुद्धा सामावून घेण्याची शक्ती आहे. म्हणून यानंतर जर जगातील प्रजेस एका सर्वसंग्राहक धर्माची अगर धर्मग्रंथाची जरूर वाटेल तर हिंदुधर्म व गीता ती जागा घेण्याच्या योग्यतेचे आहेत.





पण गीतेचा हा सर्वसंग्राहकपणाच कदाचित तिच्या जगद्धर्म-संस्थापनेच्या मार्गात येण्याचा संभव आहे. कारण भविष्यात सर्व जगातील लोकसंख्येने हिंदुधर्मास आपला एकधर्म मानण्याचे ठरविले. व ह्या दृष्टीने गीतेस आपला धर्मग्रंथ मानला, तर त्याचा खरा तत्त्वज्ञान गाभा कोणता हे आपण निश्चियाने ठरविणे जरूर आहे. असे केल्याशिवाय आपल्या धर्मात येणाऱ्या नवागताना ज्या वेळेस आपण आपला हिंदुधर्मग्रंथ म्हणून गीता देऊ त्यावेळेस त्याचे तत्त्वज्ञान काय आहे हे ठामपणे आपणास सांगता आले पाहिजे. असे न झाल्यास व निरनिराळ्या लोकांनी गीतेचे तत्त्वज्ञान निरनिराळे सांगितल्यास, त्यामुळे हिंदुधर्मातील नवागतांचे मनात संशय उत्पन्न होईल ,व हे धर्मसंस्थापनेस प्रतिकूल ठरेल. म्हणून आपण हिंदुधर्मियांनी एकत्र विचार करून गीतेचे अंतिम तत्त्वज्ञान काय आहे हे एकदा ठामपणे ठरविणे जरूर आहे. तेव्हा ह्या दृष्टिकोनातून आता आपण गीतातत्त्वज्ञानाकडे पाहू या.

हल्ली गीतेबद्दलचे हिंदुधर्माभिमान्यांचे विचार पहाता त्यातील काही थोडे वैष्णव, गीता ही द्वैतवादी तत्त्वज्ञानावर आधारलेली आहे असे मानतात. वैष्णवातील भागवतादी काही भाग गीता विशिष्टाद्वैत किंवा शुद्धाद्वैत तत्त्वज्ञान प्रतिपादन करते असे मानतात. पण हिंदुधर्मियांचा बराच मोठा भाग गीता ही अद्वैत तत्त्वज्ञानावर आधारलेली आहे, असे मानतात. पण ह्या अद्वैततत्त्वज्ञानातही, अवच्छेद प्रतिबिंब, परिणाम, व माया असे निरनिराळे वाद आहेतच. शास्त्रीय दृष्टचा विचार करता यातील संपूर्णपणे शास्त्रीय दृष्टीस बरोबर वाटणारा फक्त शंकराचार्यांचा अद्वैत मायावादच आहे व तोच गीतेच्या तत्त्वज्ञानाचा अंतिम भाग आहे.

श्रीमत् शंकराचार्यांचा हा एक विशेष आहे की त्यात इतर सर्व वादांचा समावेश करण्याची शक्ती आहे. इतर कोणत्याही वादात ही ताकद नाही, म्हणन सर्व दृष्टीने विचार करता गीतेतील तत्त्वज्ञान हे अद्वैतमायावादावरच आधारलेले आहे असे सर्व हिंदुधर्मियानी ठरविणे जरूर आहे. ज्या द्वैतवादी किंवा इतर वादाभिमानी विद्वानांना हे कबूल नसेल आपला वाद सर्वंकष आहे, असे दाखविल्यास त्या वादाचाही अद्वैतमायावादाबरोबरच विचार करता येईल. पण आज तरी त्याची शक्यता व जरूरी दिसत नाही.

पण ह्याप्रमाणे गीतेत अद्वैतमायावादच आहे असे ठरविले तरी गीतेबद्दल आपल्या सर्व अडचणी संपत नाहीत. कारण अद्वैत मायावादामधेही परत बरेच उपपंथ आहेत. काहींच्या मताने गीता अद्वैत-मायावादी असली तरी प्रत्यक्षानुकरणात ती ज्ञान-योगवादी का कर्मयोगवादी का भक्तियोगवादी का ध्यानयोगवादी आहे हे वाद शिल्लक राहातातच. त्यातही परत ज्ञानकर्मसमुच्चय शक्य आहे का ज्ञान व कर्म एकावेळेस येणे शक्य नाही असाही वाद आहेच. ह्या सर्व असंख्य मतामतांचा गलबला नाहीसा करून गीतेत एकच एक मुख्य तत्त्वज्ञान काय प्रतिपादन केले आहे हे सर्व हिंदुधर्मियांनी ठरविणे जरूर असल्याने ह्या सर्व वादांचा समन्वय करणे कितपत शक्य आहे, हे पाहाण्याचा ह्या लेखात विचार आहे. असा गीतासमन्वय झाला तर विश्व-हिंदुधर्मसंस्थापना निर्वेध होण्याची शक्यता आहे.

ह्यापैकी द्वैत, विशिष्टाद्वैत, शुद्धाद्वैत, चिद्विलास इत्यादी सर्व व अद्वैतमायावाद यांचा समन्वय करणे फारसे विकट नाही. कारण अद्वैतमायावादाचा जो मोक्षसोपान आहे त्यात हे सर्व मार्ग मोक्षसोपानाचे निरनिराळे टप्पे या स्वरूपात येतातच. किंबहुना द्वैत हा मूल पाया मानूनच अद्वैतमायावादींची भव्य इमारत त्यावर उभारलेली आहे. इतर सर्व वादही तशाच स्वरूपाचे आहेत. अद्वैत मायावाद तत्त्वज्ञानात ह्या सर्वांचा मूलभूत गृहीततत्त्वे म्हणून समावेश झाला आहेच. अद्वैतमायावाद तत्त्वज्ञानास नाकबूल भाग म्हणजे निरनिराळी तत्त्वज्ञाने आपलेच निर्णय अंतिम आहेत असे मानतात, ती कल्पना होय. अद्वैतमायातत्त्वज्ञान म्हणते की तुम्ही आमच्या मार्गाने सरळ येता तो वेळपर्यंत तुम्ही सर्व (तत्त्वज्ञाने) बरोबर आहात, फक्त त्या त्या तत्त्वज्ञानाचा जो भाग अद्वैततत्त्वज्ञान मार्गाच्या बाहेर जाईल, किंवा मधेच थांबून हाच अंतिम शेवट असे प्रतिपादन करील, तोच भाग फक्त अद्वैतमायातत्त्वज्ञानास

नाकबूल राहील. ह्यावरून थोडी देवाणघेवाण केल्यास द्वैतादी इतर तत्त्वज्ञाने व अद्वैतमायातत्त्वज्ञान यांचा समन्वय होणे फारसे बिकट नाही.

हा हिंदुधर्मातील समन्वय जर आपण साधला तर त्याचा एक अत्यंत मोठा फायदा हिंदुधर्मास मिळेल. तो म्हणजे इतर धर्मही द्वैत-तत्त्वज्ञानावर आधारलेले असल्याने, त्या धर्मांना व त्यांच्या तत्त्वज्ञानांना आपणास आपल्या हिंदुधर्म अद्वैतमाया-तत्त्वज्ञानात समावेश करून घेता येईल. व अशा तऱ्हेने हिंदुधर्माला विश्वधर्म होण्याची योग्यता व मान मिळेल.

पण अद्वैतमायावादांतर्गत सर्व उपपंथाचा समन्वय करणे मात्र अत्यंत बिकट कार्य ठरणे शक्य आहे. कारण त्यातील काही मुद्दे—ज्ञान व कर्म ह्यांचा समुच्चय शक्य आहे किंवा नाही, गीतेत ज्ञानयोगच किंवा कर्मयोगच आहे, तसेच ज्ञानोत्तर कर्म शक्य आहे की नाही— हे अत्यंत मूलग्राही स्वरूपाचे असल्याने त्यांचा समन्वय तम व प्रकाश यांच्या समन्वयासारखा अशक्य वाटतो. हाच समन्वय कितपत शक्य आहे, किंबहुना शक्यतेच्या कोटीत आणता येईल का ? हाच विचार ह्या लेखात करावयाचा आहे.

अद्वैततत्त्वज्ञानाचे जे शुद्धाद्वैतवाद, चिद्विलास-वाद व मायाद्वैतवाद आहेत, त्यावर काही ना काही आक्षेप घेऊन त्यांचे खंडन करणे शक्य आहे. पण सर्वात शंकराद्वैतमायावाद ह्यावर अत्यंत कमी आक्षेप असलेने तोच वाद अंतिम स्वरूपाचा ठरविणे जरूर आहे.

हा शंकराद्वैत मायावादच गीतेत प्रतिपादन केलेला आहे असे गृहीत धरून गीतेवर टीका लिहिणारांमध्ये अत्यंत प्रसिद्ध म्हणजे ज्यांना—युगपुरुष असे म्हणता येईल असे तीन महान विद्वान आहेत ते म्हणजे श्रीमत् शंकराचार्य, श्री ज्ञानेश्वरमहाराज व लोकमान्य टिळक होत. ह्या तिघांच्या टीकेचा आशय एकमेकांच्या विरुद्ध आहे . श्रीमत् शंकराचार्य गीतेत ज्ञानमार्ग असून तोच अंतिम मोक्ष देण्यास समर्थ आहे, ज्ञान व कर्म हे तमप्रकाशवत् एकमेकाच्या विरुद्ध असलेने त्यांचा समुच्चय करणे अशक्य आहे असे प्रतिपादन करतात. श्रीज्ञानेश्वर महाराज ज्ञानेश्वरीत श्री शंकराचार्यांचे प्रतिपादन मान्य करतात, पण त्या जोडीला 'भक्ति' हा सर्वांना उपलब्ध असणारा मार्ग अनुसरल्यास सर्वांना मुक्ति मिळते व हाच भक्तिमार्ग गीतेत आहे असे सांगतात. लोकमान्य टिळकांचे मत मात्र ह्या दोघांचे सर्वस्वी विरुद्ध आहे. ते ज्ञान व भक्ती गीतेत आहेत ह्यास नाकबुली देत नाहीत, पण गीतेत त्यांचे स्थान गौण; म्हणजे कर्ममार्गाला पूरक स्वरूपाचे आहे व गीतेत फक्त कर्ममार्गच सांगितला आहे असे निक्षून ठरवितात. तसेच ज्ञान व कर्म या दोन्हींची मोक्षास जरूरी असलेने ज्ञानकर्मसमुच्चय होणे जरूर आहे असे प्रतिपादन करितात. ह्यावरून ह्या सर्वांच्या मताने फक्त ज्ञानमार्ग, फक्त भक्तिमार्ग अगर फक्त कर्ममार्ग असून इतरांची उपस्थिती गौण स्वरूपाची आहे असे दिसते. तेव्हा गीतेला आपणास विश्वधर्मग्रंथाची योग्यता आणण्यास यातील कोणता योग गीतेत आहे हे निश्चित ठरविणे व तसे करताना त्यात सर्व योगांचा समन्वय होतो का नाही ह्याकडे लक्ष देणे जरूर आहे.

हा समन्वय साधण्याचे अगोदर ह्या तीन महान विद्वानांचे गीतेबद्दलचे निष्कर्ष काय आहेत हे समजून घेणे जरूर आहे. त्यामुळे समन्वयाच्या संपूर्ण कक्षा ध्यानात येण्यास मदत होईल.

श्रीभगवद्गीता भगवान श्रीकृष्णानी अर्जुनास भारतयुद्धाचे अगोदर सांगितली हे सर्वांना माहित आहेच. त्यावेळी आपले गुरु, मित्र व नात्याचे इतर बांधव यांचे बरोबरच युद्ध करून व त्यांचा निःपात करून आपणास विजय मिळवावयाचा आहे ही गोष्ट प्रथमच अर्जुनाच्या मनावर ठसली. त्यामुळे तो किंकर्तव्यमूढ होऊन युद्धापासून परावृत्त झाला. म्हणून त्यावेळी भगवान श्रीकृष्णांनी त्याला गीता सांगून परत युद्धास प्रवृत्त केले हा यामागील इतिहास आहे.

ही श्रीकृष्णांनी अर्जुनास सांगितलेली गीता श्रीव्यास ऋषींनी आपल्या दिव्य ज्ञानाने जाणून त्यांचे श्लोकात रूपांतर करून ती महाभारतात प्रसिद्ध केली. हेच गीतेचे आजचे स्वरूप आहे.

ह्याच गीतेवर श्रीमत् शंकराचार्य, श्रीज्ञानेश्वर व श्रीलोकमान्य टिळक यानी टीका लिहिलेल्या असून त्या तिघांचे निष्कर्ष निरनिराळे आहेत, त्याचाच आपणास विचार करावयाचा आहे.

श्री शंकराचार्यांची टीका–गीताभाष्य– ही इतकी प्रभावी आहे व वाचताना वाचक त्याच्याशी इतका समरस होतो की ह्याशिवाय गीतेचा दुसरा निष्कर्ष असेल, असा त्याला संशय सुद्धा येत नाही यामुळे श्री शंकराचार्यांच्या अगोदर असलेल्या गीतेवरील सर्व टीका लुप्त झाल्या व त्याचा प्रभाव अद्यापपर्यंत चालू आहे. आजसुद्धा श्री शंकराचार्यांचेच भाष्य बरोबर आहे अशी बहुतांश हिंदुधर्माभिमान्यांची खात्री आहे व हेच स्वरूप शेवटपर्यंत टिकणार आहे; कारण तेच अंतिम स्वरूपाचे आहे. श्री भगवद्गीतेची विश्वधर्मग्रंथ म्हणून ख्याती प्रस्थापित करावयाची असल्यास गीताभाष्याचे तत्त्वज्ञान व निष्कर्षच सर्वंकष व सर्वव्यापी आहेत.

श्रीशंकराचार्यांचे तत्त्वज्ञान सारांशरूपाने माझ्या यापूर्वीच्या गीतेवरील कर्ममार्ग व ज्ञानमार्ग या लेखात दिलेले आहे ते असे : " समूळ संसाराचा कायमचा नाश या लक्षणाने युक्त असलेले जे सर्वोत्कृष्ट कैवल्य ते ह्या गीताशास्त्राचे संक्षेपतः फल होय. ते कैवल्य सर्व कर्मसंन्यासपूर्वक जी आत्मज्ञाननिष्ठा तिच्यापासूनच होते. 'ब्रह्मपदाची प्राप्ती करून देण्यास तो धर्मच समर्थ आहे' असे भगवंतानीच अनुगीतेमधे ह्या गीतार्थाने निश्चित होणाऱ्या ज्ञाननिष्ठारूप धर्माला उद्देशून म्हटले आहे. तसेच बाह्येंद्रिये व्यापाररहित असून अंतःकरणातही कसले चिंतन करिता केवळ अद्वितीय ब्रह्माचेच ठिकाणी लय लावून जो बसलेला असतो त्याला धर्म, अधर्म, शुभ, अशुभ ह्यांचा संपर्क होत नाही. असंप्रज्ञात समाधिनिष्ठ पुरुषांचे सर्वकर्मत्यागजन्य ज्ञानच मुक्तीला कारणीभूत होते ..... सर्व धर्म व अधर्म ह्यांचा त्याग करून म्हणजे सर्व धर्मांचा त्याग करून सर्वात्मा, सर्वभूतांतर्यामी वगैरे मीच आहे, माझ्याहून दुसरे काहीही नाही असे जाण."

श्रीमत् शंकराचार्यांचे गीताभाष्य वाचताना हेच विचार सर्वत्र विखुरलेले दिसतात यावरून दोन महत्त्वाचे निष्कर्ष निघतात : (१) सर्वोत्कृष्ट कैवल्य हेच गीताशास्त्राचे फल असून ते सर्वकर्मसंन्यासपूर्वक आत्मज्ञाननिष्ठेनेच प्राप्त होते. याचा अर्थ गीतेत 'ज्ञानयोग' सांगितलेला आहे. (२) असंप्रज्ञात समाधिनिष्ठ पुरुषाचे सर्वकर्मत्यागजन्य ज्ञानच मुक्तीला कारणीभूत होते. ह्यावरून असे स्पष्ट होते की ज्ञानयोगी जो असेल त्याने मुक्ती मिळविण्याकरिता सर्वकर्मत्याग करून संन्यास घेणे जरूर आहे. मुक्ति मिळवावयाची असल्यास ज्ञान व कर्मसमुच्चय साधता येणार नाही. फक्त ज्ञानच मुक्ति देऊ शकेल.

शांकरमतानुयायी विद्वान गीतेत कर्मयोग, भक्तियोग व ज्ञानयोग असे तीन योग असून गीतेतील पहिले एक ते सहा अध्याय कर्मयोग, सात ते बारा अध्याय भक्तियोग व तेरा ते अठरा अध्यायात ज्ञानयोग आहे असे प्रतिपादन करतात. पण श्री शंकराचार्यांचे गीताभाष्य वाचताना त्यात मुख्यतः ज्ञानयोगच प्रतिपादला असून कर्ममार्गाचा उल्लेख दुय्यम स्वरूपाचा म्हणून आहे, पण भक्तियोगाला तेथे जवळजवळ स्थान नाहीच असे दिसून येते. ध्यानयोगाचीही तीच गत आहे. ह्यावरून श्री शंकराचार्यांच्या मते गीतेत ज्ञानयोग व कर्मयोग हे दोनच योग असून त्यात ज्ञानयोग हा मुख्य व कर्मयोग हा गौण आहे. मूळ गीतेकडे लक्ष दिल्यास त्यातही योग म्हणून ज्ञानयोग व कर्मयोग असे फक्त दोनच योग आहेत. भक्ति व ध्यान ह्याचे करिता गीतेत अध्याय असले तरी त्यांचा उल्लेख भक्तियोग व ध्यानयोग असा निराळा नाही. मग हा भक्तियोग आला कोठून ? ह्याचा विचार नंतर करू. श्री शंकराचार्यांच्या प्रतिपादनात दुसरीही एक मुख्य गोष्ट लक्षात ठेवण्यासारखी आहे. ती म्हणजे जरी त्यांनी ज्ञानमार्गाने मोक्ष मिळतो असे म्हटले आहे, तरी कर्मयोगाने मोक्ष मिळत नाही असे विधान केलेले नाही. कर्ममार्गाबद्दल त्यांचे एवढेच म्हणणे आहे की कर्ममार्ग हा एक पूरक मार्ग असून त्यामुळे ज्ञानमार्गाची योग्यता प्रत्येक मनुष्याला मिळविता येते.

गीताभाष्याचे प्रस्तावनेत श्री शंकराचार्यांनी ज्ञानमार्ग व कर्ममार्ग यांचा एकमेकाशी संबंध काय आहे





हेही दाखवले आहे. सर्व मानव त्यानी ज्ञानी व अज्ञानी अशा दोन गटात विभागलेले आहेत. यात ज्ञानी म्हणजे विद्वान व अज्ञानी म्हणजे मूर्ख असा अर्थ नसून 'ज्ञानी' म्हणजे ब्रह्म अथवा निर्गुण परमेश्वराविषयी ज्याचे ज्ञान यथार्थ आहे व त्यामुळे ज्यांना प्रथमपासूनच वैराग्य उत्पन्न झालेले असते व जे संसाराचे भानगडीत पडत नाहीत ते. ह्या गटाचे प्रतीक म्हणून सनक–सनंदन इत्यादी ऋषी त्यानी दिले आहेत. अज्ञानी म्हणजे परमेश्वर-स्वरूपाची ज्यांना योग्य कल्पना आलेली नसते व त्यामुळे जे संसारात रममाण होतात ते. याचे उदाहरण म्हणून त्यांनी मरीची आदी ऋषी दिलेले आहेत. यांतील सनक-सनंदन यांचेकरता ज्ञानमार्ग असून मरीची आदी अज्ञाकरता कर्ममार्ग आहे. ज्ञानी सुरवातीपासूनच विरक्त असतात म्हणून शरीर-धारणार्थ अत्यंत जरूर तेव्हढीच कर्मे करून ज्ञान-मार्गाने परमेश्वराकडे जाण्याचा प्रयत्न करितात व त्यामुळे त्याना संपूर्ण सायुज्यमुक्ति मिळते. हे शरीरपोषणार्थ जी कर्मे करणे जरूर असते, त्याचा सुद्धा शक्य तो संकोच करून सर्व इंद्रियांचे नियमन करतात. त्यामुळे त्याना ज्ञानमार्ग अत्यंत सुलभ असतो. ज्ञानमार्ग हा अनुभूतीवर आधारलेला असल्याने व यातील अंतिम टप्पा हा त्याच्या संपूर्णतेवर अवलंबून असल्याने अत्यंत जरुरीपेक्षा थोडेही जास्त कर्म घडल्यास त्याप्रमाणात अनुभूतीत कमीपणा येतो व यःकश्चित उणेपणा सुद्धा संपूर्णतेत अडथळा आणीत असल्याने सायुज्यमुक्ति शक्य होत नाही. ज्याना सायुज्य मुक्ति पाहिजे त्याना कर्मापासून संपूर्णपणे अलिप्त राहणे जरूर असल्याने, व शरीरपोषणार्थ अत्यंत जरूर असलेल्या कर्माशिवाय इतर कोणतेही कर्म करणे हे त्यांच्या मोक्षमार्गात अडथळा उत्पन्न करत असल्याने ज्ञान व कर्म ह्यांचा समुच्चय होणे शक्य नसते. म्हणूनच श्री शंकराचार्यांनी ज्ञान व कर्म समुच्चय सायुज्य मोक्षप्राप्तीत शक्य नाही असे स्पष्ट विधान केले आहे.

मग प्रश्न असा येतो की फक्त ज्ञानमार्गानेच जर मोक्ष प्राप्त होत असेल तर कर्ममार्गाचे काय. हा प्रश्न उरतोच. गीतेत तर कर्ममार्ग व ज्ञानमार्ग हे दोन्हीही मोक्षाला नेतात असे स्पष्ट विधान आहे (भगवद्गीता ५-२) इतकेच नव्हे तर त्यात संन्यासा-पेक्षा कर्ममार्ग जास्त प्रशस्त म्हणून सांगितले आहे. त्याचा समन्वय श्रीशंकराचार्यांच्या प्रतिपादनाशी कसा करावयाचा ह्याचे उत्तर श्रीशंकराचार्यांनीच दिलेले आहे.

संपूर्ण मोक्ष किंवा सायुज्य मोक्ष फक्त ज्ञानमार्गाने मिळतो व ह्याची सुरवात वैराग्याने होते. आता जन्मल्याबरोबर ज्यांच्यात वैराग्य बाणलेले असते अशा व्यक्ति अत्यंत दुर्मिळ असतात. जगातील सर्व मानव घेतले तर त्यात जन्मापासून वैराग्य बाणलेले मानव लाखात एक असे असतील. म्हणजे जन्मल्याबरोबर ज्ञानमार्गाने जाणाऱ्या व्यक्ती अत्यंत अल्प प्रमाणात असतात. संपूर्ण वैराग्य आल्याशिवाय ज्ञानमार्गाचा अधिकारही प्राप्त होत नाही. जगातील बहुतांश लोकांना मोक्ष मिळवण्याकरिता वैराग्य आपल्या अंगात आणावयाचे असेल तर त्यांना अत्यंत उपयोगी म्हणजे कर्ममार्ग . कर्ममार्गात वैराग्याची बिलकुल जरूरी नसून 'अभ्युदयाची इच्छा' येथूनच तो मार्ग सुरू होतो, आणि ही भावना तर जवळ जवळ सर्व मानवांत असते. यात प्रत्येकाचे वाटचास श्रमविभागतत्त्वावर एखादे काम अगर धंदा येतो. तो त्याने मनःपूर्वक करावयाचा असतो. हे करताना त्याना पुत्रैषणा, वित्तैषणा व लोकैषणा बाळगण्यास संपूर्ण वाव असतो. त्या कारणाने त्याना विवाह करून संसारात पडणे, द्रव्य मिळविणे व शास्त्रात सांगितलेल्या नियमानुसार त्याचा यथेच्छ उपभोग घेण्याचे स्वातंत्र्य असते. इंद्रियांना त्यांच्या उपभोग्य वस्तू शास्त्राच्या मर्यादेत भोगण्यासही मोकळीक असते. अशा तऱ्हेने क्रमाने सर्व इंद्रियजन्य सुख उपभोगता भोगता, ज्या वेळेस येईल, त्यावेळेस वैराग्यास येण्यास मार्ग मोकळा करून दिलेला असतो व हेच सर्वसाधारण मानवाचे ध्येय असते. त्याने आपले कार्य अगर धंदा हा परमेश्वराने आपणास दिलेला असून आपण त्याचेच काम करत आहोत ही भावना ठेविल्यासच त्यांच्यात हळूहळू वैराग्य उत्पन्न होऊ लागते. अशी मूलभूत कल्पना न ठेविल्यास मात्र त्यास वैराग्य कधीच उत्पन्न होत नाही, इतकेच





नव्हे तर सुखोपभोग घेण्याचा त्याचा हव्यास वाढत राहतो व सुखोपभोग घेण्याची शक्ति मात्र दिवसेंदिवस कमी होत जाते. ह्यामुळे मनातील हेवा व दुष्टपणा वाढत जातो व इंद्रियांचा दुरुपयोग करून विपरीत पद्धतीने सुखोपभोग घेण्याची इच्छा बळावते, व त्याचा शरीरावर व मनावर दुष्परिणाम होऊन असा मानव समाजाविरुद्ध गुन्हेगारी करण्यास मागेंपुढे पहात नाही व त्याची नीतिपातळी निकृष्ट बनते. पण परमेश्वराचे अधिष्ठान असल्यास व सुखोपभोग शास्त्राचे मर्यादेत राहूनच घेतल्यास, जशी जशी इंद्रियातील उपभोगशक्ती कमी कमी होत जाते तसे तसे वैराग्याचे प्रमाणही वाढत जाते. अशा तऱ्हेने कर्ममार्गाने इंद्रियांना त्यांच्या त्यांच्या सुखेच्छेचे विषय उपलब्ध करून देऊन, त्यांच्या उपभोगानेच, क्रमाने मानवात संपूर्ण वैराग्य उत्पन्न होते. असे वैराग्य उत्पन्न झाले, म्हणजे तो मानव ज्ञानयोगाचा अधिकारी होतो. आणि येथून त्याने संन्यास घेतल्यास त्याचा ज्ञानमार्ग सुरू होतो. या वेळेस त्याला यमनियम पाळणे सोपे जाते. कर्ममार्गाने इंद्रिय जय साध्य झाल्याने यानंतर ध्यानमार्गाने चित्तवृत्तीनिरोध, आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, धारणा, ध्यान, समाधि हा मार्ग अत्यंत सोपा होतो कारण त्याच्या सर्व इच्छांचा संपूर्ण निरास झालेला असतो. म्हणून अशा कर्ममार्गी माणसाला शेवटी ज्ञानमार्गाने सायुज्यमुक्ति मिळविणे सोपे असते. हा मार्ग सर्वसामान्य माणसाकरिता असलेने तो सर्वांना अनुसरणे शक्य आहे. संन्यासमार्ग मात्र बिकट आहे. म्हणूनच गीतेत संन्यासापेक्षा कर्ममार्ग विशेष प्रशस्त आहे असे विधान केलेले आहे, व बरोबर हाच श्री शंकराचार्यांच्या गीतेतील भाष्याचा कर्ममार्गप्रतिपादनाचा मूलगाभा आहे.श्रीमत् शंकराचार्यांचे गीताभाष्य काळजीपूर्वक वाचल्यास वरील कर्ममार्गाचे विवेचन सर्व गीताभाष्यात व मुख्यतः त्याच्या प्रस्तावनेत आढळून येईल. पण संपूर्ण गीताभाष्य वाचल्यावर त्यात ज्ञानयोग इतक्या भरपूर व समर्पक रीतीने मांडलेला आहे की शेवटी गीताभाष्यात फक्त ज्ञानयोगच आहे अशी वाचकांची भावना होते व त्यातील कर्ममार्ग प्रतिपादनाकडे दुर्लक्ष होते. श्रीशंकराचार्यांच्यावर ज्यानंतर प्रखर टीका झाल्या त्या गीतेत फक्त ज्ञानयोगच त्यांनी सांगितला आहे ह्या कल्पनेवरच होत्या. तसेच त्यात भक्तिमार्गाचेही विस्तृत विवेचन नाही हाही टीकेचा विषय आहेच.

पण यापेक्षा श्री शंकराचार्यांचे विरुद्ध होणाऱ्या टीकेचे कारण म्हणजे सायुष्य मुक्तीला फक्त ज्ञानयोगच उपयोगी आहे. ज्ञान व कर्म ह्यांचा समुच्चय शक्य नाही हे त्यांचे महत्त्वाचे प्रतिपादन होय.

ज्ञानयोगच फक्त सायुज्य मुक्तीला उपयोगी तर मग कर्ममार्गाचे काय? गीतेत तर दोन्ही मार्ग मुक्ति मिळवण्यास पात्र आहेत असे स्पष्ट विधान आहे. ह्याचा समन्वय श्रीशंकराचार्यांनी गीताभाष्यात केलेला आहे, पण तो इतका त्रोटक आहे की गीताभाष्य काळजीपूर्वक वाचल्याशिवाय तो लक्षातच येत नाही. गीता भाष्यातील कममार्ग विवेचनाकडे वाचकांचे दुर्लक्ष होत असल्याने असा एक महत्त्वाचा प्रश्न येतो की सामान्य जनांना भगवद्गीतेचा उपयोग काय?

धर्म ह्या संस्थेची उत्पत्ती मानवाच्या मानसिक व ऐहिक समाधानाकरिता आहे. व त्या धर्माचे प्रत्येक अनुयायास त्यांचे अंतिम ध्येय साध्य होण्याचे मार्ग धर्माने दाखविले पाहिजेत, तसे दाखविले नाहीत तर तो धर्म निरुपयोगी ठरेल. हिंदुधर्मांचे अंतिम ध्येय मोक्ष हे आहे. ते जर ज्ञान योगाशिवाय साध्य होणार नसेल तर हिंदुधर्म सामान्य मानवाना निरुपयोगी समजला पाहिजे. कारण एकंदर सर्व मानवांचा विचार केल्यास त्यात ज्ञानयोगाचे अधिकारी लाखात एक ह्या प्रमाणात असणार. बाकी ९९९९९ लोकांना मोक्षाला वंचित होणे भाग असेल तर ह्या बहुतांश लोकांनी त्या धर्माचे अनुयायी कशाकरता व्हावयाचे हा प्रश्न उत्पन्न होतो. शंकराचार्यानंतरच्या रामानुजाचार्य, मध्वाचार्य, वल्लभाचार्य इत्यादी महान आचार्य व श्रीज्ञानेश्वर व लोकमान्य टिळक आदी वसुधैव कुटुंबकम् असे मानणारे महानुभाव यांनी ह्या दृष्टीनेच गीताभाष्यावर प्रखर टीका केली. पण गीताभाष्य इतके प्रभावशाली व मूलग्राही आहे की ह्या सर्व टीकांचा त्याच्यावर अद्यापही यत्किंचित परिणाम झालेला

अनुक्रमणिका

दिसत नाही. यातील पूर्वाचार्यांचा गीताभाष्याशी समन्वय कसा होतो हे पूर्वीच सांगितले आहे. आता फक्त अद्वैत मायावादी श्री ज्ञानेश्वर व लोकमान्य टिळक यांचे विचार गीताभाष्यात कसे अंतर्भूत करावयाचे हे पहाणे जरूर आहे.

श्री शंकराचार्यांच्या जीवनकार्याकडे पाहिल्यास हिंदुधर्मास विश्वधर्माची योग्यता आणण्याकरिताच त्यांनी आपली शक्ती खर्च केली असे दिसते. त्याच वेळेस त्यांनी सामान्य माणसेच प्रत्येक धर्मानुयायामध्ये असतात हे लक्षात आणून गीताभाष्यात जो ज्ञानमार्गावर भर दिला, त्याऐवजी कर्ममार्गावर भर देऊन त्यानी गीताभाष्य लिहिले असते तर त्यांनी अंगिकारलेले कार्य जास्त उत्तम तऱ्हेने प्रत्यक्षात आले असते व नंतरच्या आचार्यांना त्यांच्यावर टीका लिहिण्यास त्यानी जागाच ठेवली नसती, व मलाही गीताभाष्यास विश्वधर्मग्रंथ करण्यास जी खटपट करावी लागणार आहे ती करण्याची जरूरी पडली नसती, तेव्हा श्री शंकराचार्यांना ज्ञानयोगासच कर्मयोगापेक्षा जास्त महत्त्व देण्याची जरूरी का वाटली ते पहाणे जरूर आहे.

आम्ही पूर्वी म्हटल्याप्रमाणे गीतेवर श्री शंकराचार्यांचे अगोदर बऱ्याच टीका असल्या पाहिजेत, ह्या टीका श्री शंकराचार्यांच्या गीताभाष्याच्या प्रभावाने लुप्त झाल्या. ह्या पूर्व टीकेचे अस्तित्व, श्री शंकराचार्यांनी आपल्या गीताभाष्यात त्याचा निर्देश केला आहे त्यामुळे आपणास समजते. ह्या सर्व पूर्वटीका कर्ममार्गी असून त्यात ज्ञानकर्मसमुच्चय प्रतिपादन केलेला होता. म्हणजे लोकमान्य टिळक ह्यांनी जो नंतर गीतेचा अर्थ केला तोच श्री शंकराचार्यांनी गीताभाष्य लिहिण्याच्या अगोदर सर्वसाधारणपणे गीतेचा प्रतिपाद्य विषय आहे असे समजले जात होते. त्यातसुद्धा भक्तीबद्दल फारसे उल्लेख आढळत नाहीत. लोकमान्य टिळकांच्या गीतारहस्यात मात्र भक्तीवर भरपूर भर दिलेला आहे. श्री ज्ञानेश्वरांच्या ज्ञानेश्वरीकडे पाहिल्यास त्यात श्रीशंकराचार्यांच्या प्रतिपादनाविरुद्ध काहीही नाही. त्यानी केलेले मुख्य कार्य म्हणजे गीतेला भक्तीची जोड दिली व यापेक्षाही अत्यंत महत्त्वाचे कार्य म्हणजे त्यानी गीता हा ग्रंथ प्रथमच प्राकृत मराठी भाषेत आणून त्यातील सर्व तत्त्वज्ञान सर्वसाधारण मानवाना खुले केले. इतकेच नव्हे तर भक्तिमार्गाची जोड देऊन समाजाच्या थरातील प्रत्येक व्यक्तीला त्यामुळे मोक्ष मिळणे शक्य आहे हे त्यानी दाखवून दिले. त्यांचे अगोदर श्री रामानुजाचार्य व मध्वाचार्य यानी भक्तिमार्ग प्रतिपादन केला होता, पण त्यांचे ग्रंथ संस्कृतभाषेत असल्याने, त्यातील तत्त्वज्ञान सर्वसाधारण मानवांना उपलब्ध नव्हते. तसेच त्या दोघांचे तत्त्वज्ञानात हा एक दोष होता की त्यांचे विशिष्टाद्वैत अगर द्वैत तत्त्वज्ञानाचे जे अनुयायी असतील व भगवान विष्णु ह्या दैवतालाच प्राधान्य देतील त्यानाच मोक्ष मिळण्याचा मार्ग त्यानी दाखविला होता व गीता ह्या श्रेष्ठ ग्रंथाचे विश्वधर्मग्रंथ ह्या विशाल कक्षेचे त्यांनी आकुंचन करून समाजातील विशिष्ट विभागापुरतेच त्या ग्रंथाला मर्यादित केले होते. श्री ज्ञानेश्वरांचे मुख्य कार्य हेच की त्यानी परत गीता ही अद्वैतमायातत्त्वावर आणली व तिचे प्राकृत मराठी भाषेत भाषांतर करून परत जगन्मान्यता प्राप्त करून सर्वसाधारण माणसाला समजेल असे तिचे स्वरूप केले. थोडक्यात श्रीशंकराचार्य यांचेच कार्य त्यांनी विस्तृत करून त्यांचे तत्त्वज्ञान सर्वांना समजेल असे केले. तेव्हा श्री शंकराचार्य व श्रीज्ञानेश्वर ह्यांचा समन्वय करणेचे फारसे कारण नाही. फक्त ज्या भक्तीला श्री शंकराचार्यांच्या गीताभाष्यात फारसे महत्त्व दिले नाही. त्यासच श्री ज्ञानेश्वरांनी महत्त्वाचे स्थान देऊन निराळा भक्तिमार्ग का प्रस्थापित केला एवढे दाखवून दिले की आपला कार्यभाग होईल.

लोकमान्य टिळकांचे बाबतीत मात्र हे प्रकरण इतके सोपे नाही. त्यांच्या तत्त्वज्ञानासारखे तत्त्वज्ञानच गीतेचा सारांश आहे असे प्रतिपादन करणाऱ्या टीका श्रीशंकराचार्यांचे अगोदर होत्या, पण श्री शंकराचार्यांच्या गीताभाष्यातील प्रभावी प्रतिपादनाने ज्ञानमार्ग महत्त्वाचा ठरून त्याचे आधीच्या कर्ममार्गाला महत्त्व देणाऱ्या सर्व टीका लुप्त झाल्या होत्या. लोकमान्य टिळकांनी 'गीतारहस्य' लिहीतोपर्यंत म्हणजे २० व्या शतकाच्या सुरवातीपर्यंत गीताभाष्याचा प्रभाव होता. लोकमान्य टिळकांनी





तेच शंकराचार्यपूर्व कर्ममार्गतत्त्वज्ञान परत प्रस्थापित करण्याचा प्रयत्न केला. त्यांचे प्रतिपादन एवढे प्रभावी ठरले की काही दिवस श्री शंकराचार्य ह्यांचे गीताभाष्यही लुप्त होते की काय असा संशय येऊ लागला. लोकमान्यांनी काही आधार इतके बिनतोड दिलेले आहेत की त्यांना समर्पक उत्तर देणे, श्री शंकराचार्यांच्या अभिमानी शिष्यगणांना जवळजवळ अशक्य झाले, व हल्लीही हीच परिस्थिती कायम आहे, पण हळुहळू गीताभाष्य आपले महत्त्व परत प्रस्थापित करू लागलेले आहे. व अशी भीती उत्पन्न होऊ लागली आहे की श्री शंकराचार्यांच्या गीताभाष्याने श्रीरामानुजाचार्य, श्रीमध्वाचार्य यांच्या गीतेवरील टीकेवर जसे वर्चस्व प्रस्थापित केले तसेच लो. टिळकांच्या गीतारहस्याचे होते की काय ? पण आधुनिक समाजव्यवस्थेकडे पाहिल्यास गीतारहस्य त्या परिस्थितीशी जितके समरस होते तितके श्री शंकराचार्यांचे गीताभाष्य होत नसल्याने, गीतारहस्याचे समर्थन करून त्याला त्याचे खरे स्थान प्राप्त करून देणे जरूर आहे. म्हणून श्री शंकराचार्य व लोकमान्य टिळक ह्यांच्यात कोण अधिक श्रेष्ठ ह्या भानगडीत न पडता त्या दोघांचा समन्वय कसा घडून येईल हे पहाणे जरूर आहे.

लोकमान्य टिळकांचे गीतारहस्यावरून त्यांचे गीतेबद्दलचे निष्कर्ष असे आहेत : गीतेत संपूर्णपणे कर्ममार्ग सांगितला असून कर्ममार्गाप्रमाणे आपण जीवनव्यतीत केल्यास मोक्ष मिळतो. त्यामुळे कर्म व ज्ञान यांचा समुच्चय होतो व ज्ञानोत्तर सुद्धा कर्म करणे शक्य आहे. या कर्ममार्गाला भक्तीची जोड पाहिजे. तसेच कर्म हे त्याचेपासून मिळणाऱ्या फलाची आसक्ती न ठेवता केल्यास बंधनकारक होत नाही, व त्यामुळे मोक्ष मिळण्यास अडचण पडत नाही. गीतेत ज्ञानमार्ग सांगितला असला तरी त्याचे प्रतिपादन गौण आहे व तो कर्ममार्गास पूरक आहे. ज्ञानमार्गच मोक्ष मिळण्यास अधिकारी आहे कर्ममार्गाने मोक्ष मिळत नाही हे म्हणणे बरोबर नाही . गीतेचा एकंदर अन्वयार्थ बघितला तर हाच अर्थ निघतो. श्रीकृष्ण स्वतः कर्ममार्गी होते, व त्यानी ज्या अर्जुनाला गीता सांगितली तोही कर्ममार्गीच होता. आपले बांधव समोर युद्धास उभे राहिले आहेत असे पहातच ह्यांना आपणास युद्धात ठार करावयाचे आहे ह्या कल्पनेने तो विमनस्क झाला, व 'युद्ध करणार नाही' असे त्याने ठरविले. त्यावेळेस श्रीकृष्णांनी त्यास गीता सांगितली, व त्याचे सर्व संशयाचे निराकरण करून त्यास युद्धास प्रवृत्त केले. यावरून गीतेचा उपक्रम व उपसंहार काढल्यास त्यात कर्ममार्गाचे श्रेष्ठत्वच दिसून येते. ह्या सर्व घटनेस ज्ञानयोगाची जरूरी नाही. ह्या सर्वावरून गीतेत कर्ममार्गच सांगितला आहे, दुसरा निष्कर्ष काढणे शक्य नाही हे गीतारहस्याचे सार आहे.

भगवद्‌गीतेला विश्वधर्मग्रंथ योग्यता प्राप्त होण्याकरता श्री शंकराचार्य व लोकमान्य टिळक ह्या दोघांच्या प्रतिपादन शैलीची जरूरी आहे व म्हणून ह्या दोघांचे तत्त्वज्ञानाचा समन्वय होणे जरूर आहे.

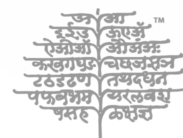
ह्या दृष्टीने सातव्या अध्यायात ज्या दोन प्रकृती आहेत त्यांचा विचार करून ह्यापूर्वी जे माझे लेख 'प्रसाद' मासिकात लिहिले ते लक्षात घेणे जरूर आहे. ('प्रसाद' फेब्रु. ६५, जुलै ६५ , सप्टेंबर ६५) त्यात असे दाखवून दिले आहे की कर्ममार्ग व ज्ञानमार्ग हे सर्वस्वी भिन्न असून त्यांच्या अधिकारी व्यक्तीही निरनिराळ्या प्रकृतीच्या असतात. त्यात ज्ञानमार्ग हा अत्यंत बिकट असून, समाजातील अत्यंत थोड्या व्यक्तीच्या उपयोगाचा आहे. तो एकाच व्यक्तीच्या उपयोगी पडतो, व तिच्या पुरताच फायदेशीर असतो. या उलट कर्ममार्ग मात्र अत्यंत सोपा असून तो समाजातील सर्व व्यक्तींना खुला आहे. महत्त्वाचा फायदा म्हणजे ह्या कर्ममार्गामुळे सर्व समाजाचे भरणपोषण व संरक्षण होते, इतकेच नव्हे तर सर्वांना संघटितरीत्या मोक्षमार्ग खुला होतो म्हणजे कर्ममार्गामध्ये सबंध समाज, जर त्याची इच्छा असेल तर सर्व समाज घटकासह मोक्षास जाऊन पोचतो. त्यामुळे व्यक्तीचा फायदा होतोच पण सर्व समाजही उत्कर्ष पावतो.

या दोन्ही ज्ञान व कर्म मार्गास भक्ति व ध्यान ह्यांची जरूरी आहे. ज्ञानमार्ग वैराग्याने सुरू होतो. परमेश्वराचे कोणतेही एक प्रतीक मानून , नंतर ध्यान व सर्वात शेवटी पराभक्तीमुळे मोक्ष मिळतो.




कर्ममार्ग अभ्युदयेच्छेने चालू होतो. त्यातही आपणास आवडेल ते परमेश्वराचे प्रतीक ठरवून भक्तीने त्याची कृपा व प्रेम संपादन करावयाचे असते. श्रम-विभाग तत्त्वावर जे काम आपणाकडे येईल ते अत्यंत मनःपूर्वक, प्रत्यक्ष परमेश्वराचेच कार्य आहे असे समजून करावयाचे असते, मात्र त्यापासून मिळणाऱ्या फलावर आसक्ती ठेवायची नसते. याचा अर्थ आपले काम कसेतरी करावयाचे असा नसून, ते अत्यंत उत्तम तऱ्हेने करून त्यापासून फलप्राप्ती जितकी जास्तीत जास्त होईल तितकी करावयाची. मात्र त्यापासून जे धन मिळेल ते मात्र आपलेच आहे असे न समजता, शास्त्राने आपण व आपले कुटुंबासहित सर्वांनी योग्य तो उपभोग घेऊन, राहिलेली संपत्ती परत परमेश्वरचरणी, म्हणजेच परत समाजरूपी परमेश्वराला अर्पण करावयाची ह्या करताच दान व यज्ञ या संस्था उत्पन्न झाल्या. मिळवलेल्या संपत्तीचे प्रमाण थोडे असल्यास दान व अगणित असल्यास यज्ञ करून ती संपत्ती परत समाजातील सर्व घटकांत वाटून द्यावयाची. यज्ञ कोणत्याही तऱ्हेची काम्येच्छा न धरता परमेश्वराल अर्पण म्हणूनच करावयाचा. अशा तऱ्हेने सर्व इंद्रियांचा शास्त्राधारे, योग्य तो यथेच्छ उपभोग घेऊन मन व इंद्रिये शुद्ध करावयाची व ती शुद्ध झाली म्हणजे ध्यानाचा उपयोग करून परमेश्वराशी समीपता, सलोकता, व सरूपता असे मोक्षाचे टप्पे गाठावयाचे येथपर्यंत कर्ममार्गच चालू असतो, व यात ध्येय परमेश्वराची एकरूपता येते, पण सायुज्यता प्राप्त होत नाही. सायुज्यता प्राप्त व्हावयाची असल्यास परमेश्वर स्वरूपात विलीन होण्याची खटपट करणे जरूर आहे. व हे फक्त स्वानुभूतीनेच होणे शक्य आहे. त्यामुळे ही परमेश्वरामधे विलीन होण्याची क्रिया ज्ञानमार्गानेच शक्य आहे. यात आपले आता-कर्तव्यकर्म सोडणे जरूर आहे. कारण असे कार्य करीत राहिल्यास त्या अनुषंगाने इतर पुष्कळ कार्ये करणे जरूर पडते, असे एखादे यःकश्चित कार्यसुद्धा संपूर्णानुभूतीच्या आड येते, त्यामुळे कर्ममार्गात शेवटी सायज्यमुक्ती पाहिजे असल्यास ब्रह्मचर्य, गृहस्थ, वानप्रस्थ या आश्रमानंतर संन्यास घेऊन आपण जे कार्य इतके दिवस स्वीकारले होते ते सर्वस्वी सोडून देऊन त्यामुळे उत्पन्न होणाऱ्या जबाबदारीतून मुक्त होणे जरूर असते. हा टप्पा संपूर्ण वैराग्य बाणले तरच शक्य आहे. अशा तऱ्हेने आपले कर्तव्यकर्म सोडल्यानंतर शरीराला अत्यंत जरूर अशी कार्येसुद्धा हळुहळू शक्य तितकी कमी करणे जरूर असते. ते यम व नियमामुळे होते त्यानंतर ध्यानाने चित्तवृत्तीचा निरोध करून, आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, धारणा, ध्यान व समाधी ह्या मार्गाने हळुहळू परमेश्वराशी एकरूप होण्याची योग्यता आणण्याची खटपट करणे जरूर असते. यात शेवटी भक्तीची जरूरी असतेच, कारण त्याशिवाय परमेश्वराचे प्रेम संपादन होत नाही, व असे प्रेम संपादन झाल्याखेरीज, परमेश्वर आपल्याशी एकरूप होण्यास त्या व्यक्तीस संधीही देत नाही. अशा तऱ्हेने कर्ममार्गात सायुज्यमुक्ती मिळवावयाची असल्यास परत ज्ञानमार्गाची कास धरावी लागते, इतकेच नव्हे तर कर्म सोडून द्यावे लागते. कर्म सोडावयाचे नसल्यास सरूपता इतकीच मुक्ती मिळते. हीही पुरेशी आहे. कारण ह्या स्वरूपात ती व्यक्ती आपल्या स्वतःच्या ध्येयपरमेश्वर स्व-रूपाशी जगप्रलयापर्यंत एकरूप होऊन राहते व ती परमेश्वरमूर्ती ज्या वेळेस परमात्म्यात विलीन होते, त्यावेळेस तिच्यामध्ये वास करत असलेले इतर जीवही परमात्मस्वरूपात मिळतात. फक्त ह्यात परमात्म्याशी एकत्मता उशीराने मिळते म्हणून यास क्रममुक्ती म्हणतात. अशा तऱ्हेने कर्ममार्गी मनुष्याने नंतर संन्यास घेतला नाही तरी त्यास मोक्ष मिळतोच.

वरीलप्रमाणे विचार केल्यास कर्ममार्ग व ज्ञानमार्ग ह्यांचा एकमेकाशी काय संबंध आहे हे स्पष्ट होते. हिंदुधर्मास आपल्या प्रत्येक अनुयायास मोक्ष मिळवून देण्याची व्यवस्था करावयाची होती. त्यादृष्टीने विचार करता त्याने ह्याबाबतीत कर्ममार्ग सर्वात उत्तम ठरविला. एकंदर समाजाच्या दृष्टीने विचार केल्यास कर्ममार्ग हा शेकडा ९९ लोकांना योग्य असून ज्ञानमार्ग मात्र अत्यंत थोड्या लोकांना अनु-सरणे शक्य आहे. किंबहुना ज्ञानमार्गाचे अधिकारी लोकांनी कर्ममार्ग अनुसरण्याचे ठरविले तर त्याना समाजात राहून तो अनुसरणे शक्य आहे. ज्ञानमार्गाचे मात्र तसे नाही. सर्वांना तर राहोच पण अत्यंत





थोड्या लोकांनासुद्धा तो दुःसाध्य आहे. शिवाय जन्माबरोबर कर्ममार्ग का ज्ञानमार्ग हे ठरविणे शक्य नसल्याने प्रत्येक व्यक्ती कर्ममार्गाने जाणार आहे हे गृहीत धरूनच त्याला सर्व सामाजिक रीतिरिवाज व धर्मनीतिकल्पना शिकविणे जरूर असते. ही क्रिया आश्रमधर्माने साध्य होते. अशा तऱ्हेने ज्ञानमार्गी असो अथवा कर्ममार्गी असो, त्याला सुरवात कर्ममार्गानेच करावी लागते. तो वयात आल्यानंतर त्याला आपणास कोणत्या मार्गाने जावयाचे हे ठरवावयाचे असते. ज्ञानमार्गाने जावयाचे असल्यास त्याला विवाह करिता येणार नाही. सर्वाप्रमाणे कर्ममार्गी व्हावयाचे असल्यास त्याचा विवाह आपोआपच वडिलधाऱ्या माणसाकडून होतो. व कर्ममार्गातील त्याच्या वाटचालीला योग्य दिशा मिळते. ह्यावरून कर्ममार्ग हाच मुख्य असून तो हिंदुधर्माचा पाया आहे. मोक्ष फक्त ज्ञानमार्गानेच मिळत असल्याने, व कर्ममार्गी माणसाला सायुज्य मुक्ती ताबडतोब मिळवावयाची असल्यास त्याला ज्ञानमार्गाचीच कास धरावी लागते ह्या दृष्टीने ज्ञानमार्ग हा हिंदुधर्म इमारतीचे शिखर आहे असे म्हणावयास पाहिजे. भक्ती व ध्यान ह्या त्या इमारतीच्या भिंती होत. त्याप्रमाणे सामजिकदृष्टया कर्ममार्गच सर्वश्रेष्ठ ठरतो कारण त्याचे अनुसरण केल्याशिवाय कोणत्याही व्यक्तीला पुढे जाताच येत नाही. म्हणून लोकमान्य टिळकांच्या गीतारहस्याला श्रेष्ठ स्थान देणे जरूर आहे.

पण ही व्यवस्था हिंदुधर्माच्या दृष्टीने तात्पुरत्या स्वरुपाची होईल. हिंदुधर्माला व गीतेला स्थायी व सनातन श्रेष्ठत्व मिळवण्यास श्रीशंकराचार्यांच्या श्रेष्ठ तत्त्वज्ञानाचीही अत्यंत जरूरी आहे. आज जगातील जर एक कोणते अत्यंत श्रेष्ठ तत्त्वज्ञान असेल, व जे आधुनिक शास्त्रीय शोधांना अनुसरून राहील तर ते श्री शंकराचार्यांचे अद्वैत मायातत्त्वज्ञान होय. त्याचे अंतिम स्वरूप ज्ञानयोगाने प्राप्त होणारी सायुज्य मोक्षावस्था होय.

जगातील शेवटचे व अत्यंत श्रेष्ठ ध्येय जर कोणते असेल तर हेच होय. इतर धर्मात अंतिम स्वर्ग त्या धर्मांचे नीतिनियमाप्रमाणे वागल्यास मिळेल असे फक्त विधान असते; व तो फक्त त्या धर्माच्या अनुयायानाच मिळतो. इतरेजनांना उपलब्ध होत नाही. श्री शंकराचार्यांच्या अद्वैतमायावादाचे तसे नाही. ह्या मार्गाचे निरनिराळे टप्पे व ते गाठावयाचे मार्ग दर्शविलेले असून त्याप्रमाणे गेल्यास फक्त हिंदुधर्मियांनाच नव्हे तर जगातील कोणत्याही धर्माचे व्यक्तीस उपलब्ध होईल अशी हमी आहे. ह्या दृष्टीने ज्ञानयोगाचे अत्यंत महत्त्व आहे. म्हणून हिंदुधर्मास सनातन विश्वहिंदुधर्माचे स्वरूप येण्यास श्री शंकराचार्यांचे तत्त्वज्ञान व ज्ञानयोग ही अंतर्भूत करणे जरूर आहे.

सर्व धर्मसमन्वयाचे दृष्टीने ज्ञानयोगाचे अत्यंत महत्त्व आहे. हिंदुधर्मातील जे पंथोपपंथ आहेत, तसेच जगातील इतर जे धर्म आहेत, त्या सर्वांचा कर्ममार्ग म्हणजे एकंदर वागण्याचे नियम बऱ्याच प्रमाणात निरनिराळे आहेत. हिंदुधर्मात गाईस अत्यंत पूज्य मानले आहे; तर ख्रिश्चन, ज्यू बुद्ध व मुसलमान धर्मात तिचे मांस खाण्यास सर्रास मुभा आहे. ज्ञानमार्गाचे मात्र तसे नाही. कोणताही धर्म असो. त्यातील ज्ञानमार्ग एकच आहे. ख्रिश्चन धर्मातील मिस्टिसीझम, मुसलमान धर्मातील सूफी पंथ हे त्या त्या धर्मांचे ज्ञानमार्गाचे होत. पण या ज्ञानमार्गाचे आपल्या हिंदुधर्माने जितके पद्धतशीर विवेचन केलेले आहे, तसे इतर कोणत्याही धर्माने केलेले नाही. शिवाय बाकी सर्व धर्म द्वैतवादी असल्याने शेवटची सायुज्यमुक्ति कशी मिळते हे त्यांना सांगता येत नाही. शिवाय निरनिराळ्या धर्माचे ध्यानाचे प्रतीक ठरलेले असते. त्या प्रतीकाचे ध्यान केल्यासच मुक्ती मिळते असा त्यांचा दावा असल्याने, त्या धर्माचे जे अनुयायी नसतील त्याना तो मार्ग निरुपयोगी होतो. अद्वैत मायावादाचे तसे नाही. त्याला ध्यानाला प्रतीक कोणतेही चालते. जुहोवा, जीसस, ख्राईस्ट, अल्ला, महंमद, पैगंबर किंवा ब्रह्मा, विष्णु, महेश, गणपती, सूर्य, देवी इत्यादी आपणाला जे आवडेल ते प्रतीक घेण्याची मुभा आहे. कोणाला तसे प्रतीक नको असेल तर ॐ हे एकाक्षर प्रतीक म्हणून समजले तरी चालते. शिवाय 'तत्त्वमसि' ह्या तत्त्वाप्रमाणे आनंदरूपी सायुष्य मुक्ती कशी मिळते हेही उत्तम





तऱ्हेने दाखविता येते. ज्ञानमार्ग हा स्वानुभूतीने मिळवावयाचा असल्याने व ही स्वानुभूती 'तत्त्वमसि' ह्या तत्त्वाप्रमाणे सर्वात सारखी असलेने, कोणत्याही धर्माचा मानव असो, तो ध्यानमार्गात ठरलेल्या मार्गानेच जातो, व शेवटी आत्मा व ब्रह्म एक असून त्याचे स्वरूप 'आनंद' हे असल्याने, नीतिनियम व बंधने बरोबर पाळल्यास कोणत्याही धर्माचा मनुष्य असो त्यास सायुज्य मुक्ति मिळेल असा अद्वैतमाया-वादाचा ठाम सिद्धान्त आहे. तेव्हा सर्वविश्वधर्म-समन्वयाकरता श्रीशंकराचार्यांचे ज्ञानमार्गाची अत्यंत जरूर आहे.

म्हणजे गीतेमध्ये लोकमान्यांचा कर्ममार्ग व श्रीशंकराचार्यांचा ज्ञानमार्ग ह्या दोन्हीची जरूर आहे. लोकमान्यांचे कर्ममार्गाने हिंदुधर्म प्रत्यक्षात आणणे सोपे होईल व श्रीशंकराचार्यांचा ज्ञानमार्ग हिंदु-धर्माला जगातील सर्वधर्मश्रेष्ठत्व प्राप्त करून देईल. इतकेच नव्हे तर इतर सर्व धर्मांना आपल्यात सामावून घेण्याइतका तो विशालही होईल.

लोकमान्य टिळकांनी गीतेत फक्त कर्ममार्गच सांगितला आहे असे स्पष्ट विधान केलेले आहे. श्री शंकराचार्य गीताभाष्याच्या प्रस्तावनेत गीतेत कर्ममार्ग व ज्ञानमार्ग हे दोन्ही आहेत. भगवान श्रीकृष्णांनी हे दोन्ही मार्ग अर्जुनाला सांगितले असे स्पष्ट म्हणतात. तेव्हा गीतेत हे दोन्ही मार्ग आहेत हे दाखवणे जरूर आहे. हे काम फारसे विकटही नाही. गीतेत असे पुष्कळ श्लोक आहेत की जे फक्त ज्ञानमार्गालाच लागू पडतात (दुसरा अध्याय श्लोक ११ ते ३० तसेच श्लोक ३१ ते ३८) कर्ममार्गाचे विवेचन आलेले आहे. तेव्हा गीतेत कर्ममार्ग व ज्ञानमार्ग हे दोन्ही सांगितले आहेत ह्याबद्दल कोणाचेही दुमत असण्याची शक्यता नाही तेव्हा मुख्य प्रश्न असा आहे की गीतेत भगवंतानी अर्जुनास मुख्य कोणता मार्ग सांगितला ? कर्ममार्ग कि ज्ञानमार्ग ?

ह्याबाबतीत लोकमान्य टिळकांचे विवेचन बिनतोड असल्याने व ज्ञानमार्ग लोकांना बरोबर उत्तर न सापडल्याने त्यांचे गीतारहस्यास अत्यंत प्रतिष्ठा मिळाली. श्रीशंकराचार्यांच्या अनुयायांनी गीता-रहस्यावर टीकेचा कठोर हल्ला चढविला व त्या ग्रंथाला नामोहरम करण्याची अत्यंत खटपट केली पण लोकमान्य टिळकांनी उपस्थित केलेल्या मुद्द्यास सम्यक उत्तर न देता आल्याने त्या टीका हळुहळू मागे पडल्या व गीतारहस्य अधिक तेजस्वी तऱ्हेने लोकांचे पुढे आले. त्यापुढच्या गीतेचा अर्थ करण्याचा ज्या ज्या लोकांनी प्रयत्न केला त्यांनी गीतारहस्यच आधारभूत धरले व श्री शंकराचार्यांचे भाष्य त्यांच्या कट्टर अनुयायांपुरतेच मर्यादित राहिले.

मीमांसाशास्त्राने कोणत्याही ग्रंथातील मुख्य प्रतिपाद्य विषय काय आहे हे ठरविण्याच्या कसोटचा दिल्या आहेत त्याः (१) उपक्रम म्हणजे प्रस्तावना (२) उपसंहार म्हणजे शेवटचे समालोचन (३) अभ्यास, म्हणजे एखाद्या विषयाचा पुनरुच्चार (४) अपूर्वता म्हणजे ग्रंथातील नवेपणा व वैशिष्टय. (५) फल म्हणजे ग्रंथवाचनाचा मनुष्याच्या मनावर होणारा परिणाम (६) अर्थवाद म्हणजे पोकळ विधाने (७) उपपत्ती म्हणजे तर्कशुद्ध विचारसरणी. गीतातात्पर्याची जी सात लक्षणे आहेत त्यातील सहा लक्षणे कर्ममार्गाला अनुकूल आहेत आणि बाकी उरलेले 'अर्थवाद' हे एक लक्षण केव्हाही संदिग्धच असते. ते एक लक्षण वगळून गीतेचा तात्पर्यार्थ ठरविल्यास "कर्मयोग" हाच गीतेचा प्रतिपाद्य विषय ठरतो (ज. स. करंदीकर, गीतातत्त्वमंजिरी पान. १५.)

हे मीमांसाशास्त्राचे नियम गीतेस लावले तर असे दिसते की कर्ममार्गी अर्जुन आपले गुरु, वडील व बांधव आपल्यासमोर युद्धास तयार झालेले पाहून, ह्या सर्वांचा आपणास संहार करावयाचा असून त्यामुळे आपणास भयंकर पातक लागेल ह्या विचाराने विमनस्क झाला, व युद्ध करणार नाही असे ठरवून गप्प बसला त्यावेळेस भगवान श्रीकृष्णानी त्याला गीतेतील सर्वोत्तम उपदेश करून त्याचे निराकरण केले. तो उपदेश सर्वस्वी पटल्यामुळे अर्जुन नंतर तयार झाला व त्याने लढाईत आपल्या सर्व शत्रूंचा निःपात केला. या उपक्रम उपसंहारादि नियमांकडे लक्ष दिल्यास श्रीकृष्णानी अर्जुनास कर्ममार्ग सांगितला असे दिसून येते. जर भगवंतानी ज्ञानमार्ग सांगितला असता तर त्याचा त्याचे मनावर परिणाम होऊन तो संन्यासी होऊन कोठेतरी निघून गेला असता





तसे झालेले दिसत नाही. ह्या लोकमान्य टिळकांच्या बिनतोड मुद्द्याला अद्याप श्री शंकराचार्यांच्या अनुयायांना समर्पक उत्तर देता आलेले नाही.

पण ह्याचे निराकरण करणे फारसे कठीण नाही. लो. टिळकांच्या म्हणण्याप्रमाणे अर्जुन विमनस्क होऊन मी लढत नाही असे म्हणून स्वस्थ बसला हा एकच उपक्रम आहे. पण तसे नसून तेथे दुसराही एक महत्त्वाचा उपक्रम आहे ; व तो अद्याप कोणाच्या लक्षात आलेला दिसत नाही. आणि तो उपक्रम म्हणजे, 'अशी लढाई करण्यापेक्षा मी भीक मागेन' हे अर्जुनाचे विधान होय (भगवद्गीता २-५) अर्जुनाला लढाई का करावयास पाहिजे हे जसे ठामपणे पटवून देणे जरूरीचे होते, तसेच तुला भीक मागता येणार नाही हे पटवून देणे महत्त्वाचे होते. ज्या मार्गात आपल्या चरितार्थाकरिता भीक मागावी लागते त्या ज्ञानमार्गाचेही ज्ञान त्यास देणे जरूर होते, व तो मार्ग, त्यास कसा योग्य नाही हेही समजावून देणे महत्त्वाचे होते. भगवान श्रीकृष्णांनी तेही काम अत्यंत उत्कृष्ट तऱ्हेने केले. कारण शेवटी अर्जुनाला भीक मागणे का बरोबर नाही, हे समजले व तो युद्धास तयार झाला. वरील विवेचनावरून श्री शंकराचार्यांनी गीताभाष्याच्या प्रस्तावनेत म्हटल्याप्रमाणे कर्ममार्ग व ज्ञानमार्ग हे दोन्हीही मुख्यार्थानेच सांगितलेले आहेत. तेच बरोबर आहेत हे दिसून येईल.

लोकमान्य टिळक व श्री शंकराचार्य ह्यांच्या मतातील दुसरा वादाचा मुद्दा, ज्ञान व कर्म यांचा समुच्चय शक्य आहे का नाही. यासंबंधीचे दोघांचे निर्णय अत्यंत परस्पर विरोधक व ठाम आहेत. श्री शंकराचार्य ज्ञानकर्मसमुच्चय तमप्रकाशाप्रमाणे विरोधी असल्याने अशक्य आहे. लोकमान्य टिळकांना ज्ञान व कर्म ह्यांच्यामध्ये विरोध फारसा दिसत नाही. श्री शंकराचार्य यांचे आयुष्य विचारात घेतले तर शेवटपर्यंत त्यांनी वेदान्त मत प्रस्थापनेकरिता इतके कष्ट अर्थात कर्म केले की ज्ञानकर्मसमुच्चय शक्य नाही. हे त्यांच्या स्वतःच्या उदाहरणावरूनच बरोबर नाही, हे आपोआप सिद्ध होते. श्री शंकराचार्य स्वतः ज्ञानयोगी नव्हते असे कोणासही किंचित संशयानेही म्हणणे अशक्य आहे. तेव्हा बरोबर कोण हे आपोआपच सिद्ध होते.

ह्या मुद्द्याचे निराकरण कसे करता येईल ते पाहू या, श्री शंकराचार्य व लोकमान्य टिळक ह्या दोघांच्या 'ज्ञान' ह्या बद्दलच्या कल्पनाच निरनिराळ्या आहेत. शंकराचार्य 'ज्ञान' हा शब्द का विशिष्ट अर्थाने वापरतात. पण लोकमान्य टिळकांचा 'ज्ञान' ह्याबद्दलचा दृष्टीकोन सर्वस्वी निराळा असल्याने दोघांचे प्रतिपादन त्यांचे त्यांचे दृष्टीने बरोबर असले तरी त्यांची तुलना 'ज्ञान' ह्या कल्पनेत साम्य नसल्याने एकमेकाशी करणे बरोबर नाही. हा मुद्दा लक्षात न आल्याने अद्याप यासंबंधी समन्वय करणे कोणास शक्य झाले नाही. श्री शंकराचार्य 'ज्ञान' हा शब्द ज्यावेळेस उपयोगात आणतात त्यावेळेस तो परमोच्च स्वरूप म्हणजे प्रत्यक्ष निर्गुण परमेश्वराचे ज्ञान ह्या दृष्टीनेच असतो. आपल्या अत्यंत प्रसिद्ध ब्रह्मसूत्रावरील शारीरभाष्यात ज्या वेळेस ते 'अस्मद्' युष्मद् हे शब्द वापरतात, व ते तमप्रकाशवत् एकमेकापासून अत्यंत भिन्न आहेत असे प्रतिपादन करितात, त्यावेळेस त्यातील अस्मद् हा शब्द व्यक्तिवाचक नसून त्यातून अत्यंत परमोच्च परमेश्वराचा निर्देश ते करतात. तसेच 'युष्मद्' या शब्दाने दुसरी व्यक्ती मानलेली नसून 'अस्मद्' शिवाय 'जगात जी इतर सर्वव्यापी सृष्टी आहे ती' असा त्यांच्या म्हणण्याचा आशय असतो. अर्थात ही श्री शंकराचार्यांची 'अस्मद्' 'युष्मद्' ह्यांची तुलना अत्यंत शुद्ध स्वरूपात केलेली आहे.

अस्मद् किंवा मी ह्या स्वरूपात आपण जेव्हा आपणाला व्यक्तिगत स्वरूपात पहातो, तेव्हा आपणास त्यात शरीर, व त्याला नियमन करणारी जी अदृश्य शक्ती आहे ती असे दोन भाग दिसतात. यातील नियमन करणारी जी अदृश्य शक्ती, ती त्यातील खरी 'मी' होय. ह्या 'मी' चे विश्लेषण केले असता, ती आपणास दोन स्वरूपात दृग्गोचर होते. चेतन अगर कर्ता व अनुभूती व आनंदस्वरुपी भोक्ता ही ती दोन स्वरूपे होत. अंतर्गत दिव्य शक्तीची ही दोन टोके आहेत. ह्यातील कर्तास्वरूपी जे टोक आहे त्यात कार्य व अनुभूती दोन्ही असतात व त्याचे बाह्यस्वरूप निरनिराळ्या व्यक्तींच्या कार्यक्षमतेप्रमाणे विविध असू शकते. पण यातील भोक्ता-

स्वरूपी विरुद्ध टोक जे असते, त्याचे अत्यंत शुद्ध स्वरूप म्हणजे ज्यात कर्तास्वरूप अत्यंत सूक्ष्म असून भोक्तास्वरूप अत्यंत मोठे असते. अशी सर्व मानवात उपलब्ध होणारी स्थिती म्हणजे गाढ निद्रा होय. यात मनासुद्धा सर्व इंद्रिये सुप्तावस्थेत असतात, पण अनुभूती व आनंद मात्र असतो. ह्यात त्याचा 'मी-पणा' केव्हाही नाहीसा होत नाही. कारण झोप संपल्यानंतर जेव्हा तो मनुष्य उठून बसतो, त्यावेळेस तो 'काय छान झोप लागली होती' असे उद्‌गार काढतो. याचा अर्थच त्यावेळेस त्याच्यात अनुभूती होती, इतकेच नव्हे तर छान ह्या शब्दाने दर्शविल्यामुळे ती आनंदस्वरूपी होती हे स्पष्ट होते. ह्यातील महत्त्वाची बाब म्हणजे ह्या अनुभूतीचे दर्शविलेले बाह्यस्वरूप सर्व मानवात सारखे असते. निरनिराळ्या व्यक्तींच्या कार्यक्षमतेत कितीही विलक्षण फरक असला तरी, ह्या गाढ झोपेत अनुभवास येणाऱ्या आनंदाच्या स्वरूपात मात्र काहीही फरक दिसून येत नाही. एखादा सम्राट किंवा त्याच्या राज्यातील अत्यंत कष्टाने जीवन व्यतीत करणारा क्षुद्र भिकारी ह्या दोघांच्या निद्रानंदात मात्र बिलकूल फरक असत नाही. ह्यावरून 'अस्मद्' चे शुद्ध स्वरूप 'आनंद' हे टोक होय हे सिद्ध होते. म्हणजे प्रत्येक मानवात जे अन्तस्फूर्तीरूपी ज्ञान असते त्याचे अत्यंत शुद्ध स्वरूप म्हणजे भोक्तास्वरूपी 'आनंद' होय. आता 'युष्मद्' म्हणजे 'मी' शिवाय असणारे इतर सर्व दृश्य जगत्. व्यक्तीच्या दृष्टीने विचार करू लागल्यास त्याचे स्वतःचे शरीर सुद्धा 'युष्मद्' या भागात पडते. त्याला स्वतःला जरी त्याचे 'शरीर' मी असे वाटत असले तरी इतर व्यक्ती ते 'युष्मद्' या भागातच घालतात. म्हणजे प्रत्येक व्यक्तीतील शरीर व त्याला नियंत्रण करणारी त्याच्या शरीरातील अदृश्य दिव्य शक्ती हेच अनुक्रमे 'युष्मद्' व 'अस्मद्' होत. यातील 'अस्मद्' हे आनंदस्वरूपी भोक्ता हे टोक आहे असे मी मागे दाखविलेच आहेत. अर्थात कायास्वरूपी शरीर हे त्याचे दुसरे टोक झाले. गीतेतील विवेचनावरून ही कल्पना जास्त स्पष्ट होते. "ब्रह्म हे अविनाशी व श्रेष्ठ आहे. अध्यात्म हे त्या ब्रह्माचे स्वरूप होय. आणि विद्यमान प्राण्यांच्या उत्पत्तीला कारण असणारा जो व्यापार त्याला कर्म असे म्हणतात. अधिभूत म्हणजे नश्वरभूत, अधिदैवत म्हणजे पुरुष, आणि हे देहधाऱ्यामध्ये श्रेष्ठ अर्जुना, ह्या देहांचे ठिकाणी असलेला मीच अधियज्ञ होय". (भगवद्‌गीता ८,३-४).

या गीतेतील श्लोकाप्रमाणे विचार करिता प्रथम ब्रह्म हे मूळ निर्गुण स्वरूप होय. यात मायेच्या योगाने विश्व उत्पन्न करण्याचा जो व्यापार सुरू होतो तेच कर्म होय. म्हणजे कर्म सुरू झाल्याबरोबर मूळ ब्रह्माच्या काही भागात कर्मामुळे फरक पटून त्याचे रूपांतर सगुण स्वरूपात होते. म्हणजे हा फरक जर आपण 'अ' धरला तर मूळ निर्गुण स्वरूपी ब्रह्मापेक्षा 'अ' चे सगुण स्वरूप त्यापेक्षा कमी प्रमाणाचे राहील. हे कर्म जसे वाढत जाईल, तसेतसे त्यापासून विश्व म्हणजे 'अधिभूत', व त्याला चेतना देणारे व साक्षीभूत असणारे 'अधिदैव' तयार होईल. यात कर्म जे संपूर्ण कार्यब्रह्म अगर हिरण्यगर्भ तयार करेल ते त्याचे–कार्यब्रह्माचे–शेवटचे टोक राहील व ते अधिभूत अधिदैवत असे राहील. याउलट सुरवातीचे सूक्ष्म कर्मासहित निर्माण झालेले सगुण ब्रह्म हे अधियज्ञ म्हणजे भोक्तास्वरूपी आनंद ब्रह्म होय. त्याप्रमाणे मूळ ब्रह्मात कर्म बिलकूल नाही. आनंदब्रह्मात अत्यंत सूक्ष्म कर्म एवढाच त्यात व मूळ ब्रह्मात फरक राहील. भोक्ता हाच आत्मा असल्याने व 'अयमात्माब्रह्म' ब्रह्म हाच आत्मा होय अशी श्रुती असल्याने निद्रिस्त मानव व जागृत मानव यात जेवढा फरक असतो तेवढाच फरक मूळ निर्गुण ब्रह्म व आनंदब्रह्म यात असतो. हा फरक अत्यंत सूक्ष्म असला तरी समाधिदृष्टीने हा फरक जाणवतो. हे सगुण ब्रह्माचे एक टोक अगर स्वरूप झाले. कार्यब्रह्माचे कार्यस्वरूपी अत्यंत शुद्ध स्वरूप म्हणजे ज्यात कर्माची परिसीमा आहे ते अधिभूत–अधिदैव स्वरूपी कार्यब्रह्म हे त्याचे दुसरे टोक अगर स्वरूप झाले. ही दोन स्वरूपे परमार्थतः जरी मूळब्रह्मस्वरूपी असली तरी व्यवहारतः एकमेकांच्या सर्वस्वी विरुद्ध आहेत म्हणजे आनंदब्रह्म हे सूर्यप्रकाश धरला तर कार्यब्रह्म हे तम आहे. आनंदब्रह्म हे मूळ ब्रह्मासारखे असल्याने ज्ञानस्वरूपी आहे, व कार्यब्रह्म हे सर्वस्वी कर्मस्वरूपी आहे. मात्र ह्याचा अर्थ आनंदब्रह्मात कार्यब्रह्म नाही किंवा कार्यब्रह्मात आनंदब्रह्म नाही

अनुक्रमणिका





असा होत नाही. ह्या दोन्ही ब्रह्मांना एकमेकांशिवाय अस्तित्वच नाही. कार्यब्रह्मात कार्याचे प्रमाण अत्यंत जास्त व आनंदप्रमाण अत्यंत कमी व आनंदब्रह्मात कार्याचे प्रमाण कमी व आनंदाचे प्रमाण अत्यंत जास्त असे त्याचे एकंदर स्वरूप आहे. म्हणूनच ज्ञान व कर्म हे एकमेकाच्या विरुद्ध आहेत असे श्री शंकराचार्य प्रतिपादन करतात, व हे त्यांचे प्रतिपादन अत्यंत शास्त्रशुद्ध आहे हेच मूळ ब्रह्म, आनंदब्रह्म, कार्यब्रह्म अनुक्रमे परब्रह्म, परमात्मा व परमेश्वर होत. श्री शंकराचार्य ज्ञानयोगाचे ज्ञान सांगतात. त्याच्या पाठीमागे ही सर्व विचारमालिका आहे.

लोकमान्य टिळक ज्यावेळेस ज्ञान हा शब्द वापरतात, त्यावेळेस 'अयमात्माब्रह्म', 'सर्वं खलु इदं ब्रह्म', ' तत्त्वमसि, इत्यादी वाक्यावरून जे परमेश्वरस्वरूप आपल्या ध्यानात येते तेव्हढेच घेतात. अर्जुन हा अज्ञानी आहे हे ह्या वैचारिक वैठकीवर ते नाकबूल करितात. राजा जनक हा कर्ममार्गी असून त्याला मोक्ष मिळाला असे गीतेत स्पष्ट म्हटले आहे (३-२०) या आधारावर सर्व कर्ममार्गी लोकांना ते गीतेत सांगितलेल्या मार्गाने गेल्यास, मोक्ष मिळेल असे त्यांचे स्पष्ट म्हणणे आहे, त्या मोक्षाचे स्वरूप काय ह्याचा ते विचार करीत नाहीत. तो मोक्ष कोणत्या स्वरूपाचा आहे, ह्याचा विचार करण्याचे कारण नाही. असे लोकमान्यांचे अनुयायी ज. स. करंदीकरही म्हणतात. 'गीतोपदेश ऐकल्यानंतर अर्जुन अपरोक्षज्ञानी झाला का परोक्ष ज्ञानीच राहिला हा प्रश्नच अप्रस्तुत आहे. गीतोपदेशाचे मर्म काय हे समजून घेण्याला वरील प्रश्नाची जरूरीच नाही. गीताशास्त्र कळण्याला श्रीकृष्णाची विचारसरणी कळली म्हणजे झाले. ती विचारसरणी ऐकल्यावर अर्जुन ज्ञानी झाला का अज्ञानीच राहिला, ह्या प्रश्नाच्या उत्तरावर काही श्रीकृष्णाच्या उपदेशाचा अर्थ लावणे अवलंबून नाही... अर्जुनाला प्रारंभी युद्ध करण्यात जी पापाची भीती वाटत होती, ती भीती व ती शंका श्रीकृष्णाच्या उपदेशाने दूर झाली, व निर्भय आणि निःशंक होऊन तो युद्धास सिद्ध झाला. एवढा परिणाम अर्जुनाच्या मनावर झाला हे निश्चित आहे. आणि हे फलित गीतेचे मर्म जाणण्याला पुरेसे आहे." (ज. स. करंदीकर गीतातत्त्वमंजिरी द्वितीयावृत्ती १९५३ पान ८६७-८६८). यावरून 'ज्ञान' ह्या शब्दाबद्दलच्या श्री शंकराचार्य व लोकमान्य व त्यांचे अनुयायी ह्यांच्या कल्पनाच निरनिराळ्या आहेत हे स्पष्ट होते. आतापर्यंत ज्ञानयोग व कर्मयोग आचरण्याचा मार्ग सर्वांचा एकच आहे अशी आपली धारणा आहे. ह्या पार्श्वभूमीवर श्री शंकराचार्यांची मूलग्राही शास्त्रशुद्ध व समर्पक विचारसरणी लोकमान्य टिळकांचे विचारसरणीपेक्षा जास्त प्रभावी ठरते, परंतु लोकमान्य टिळक यांच्या कर्ममार्गावरील विचारसरणीमुळे आज सर्व हिंदु जग अत्यंत प्रभावित झाले आहे. तेव्हा गीतेला विश्वहिंदुधर्मग्रंथ ह्या योग्यतेला सर्व जगाचे दृष्टीने आणावयाचे असल्यास, श्रीशंकराचार्यांचे ज्ञानयोग तत्त्वज्ञान हा मेंदू व लोकमान्य टिळक यांचे कर्मयोग तत्त्वज्ञान हे शरीर अशी तिची मांडणी करण्याची आवश्यकता आहे.

ज्ञानयोग व कर्मयोग ह्याचा जाण्याचा मार्ग एकच नसून निरनिराळे आहेत व कर्ममार्गात ज्ञानाचे इतके सूक्ष्म विश्लेषणाची जरूरी नाही असे दाखविले तर श्रीशंकराचार्य व लोकमान्य टिळक या दोघांचे योग सारख्याच योग्यतेचे असून दोघांचे त्याबद्दलचे प्रतिपादन बरोबर आहे असे म्हणता येईल. ह्या दृष्टीने मी फेब्रुवारी ६५, जुलै ६५, सप्टें. ६५ चे प्रसादचे अंकात ज्ञानमार्ग व कर्ममार्ग हे सर्वस्वी निरनिराळे असून एक व्यष्टी व दुसरा समष्टीस योग्य आहे व या पार्श्वभूमीवर श्री शंकराचार्य व लोकमान्य टिळक ह्यांचा सहज समन्वय शक्य आहे हे दाखविण्याकरिताच ते लेख लिहिले आहेत. त्यात असे दाखविले आहे की, "ज्ञानमार्ग व कर्ममार्ग हे दोन्ही मार्ग अत्यंत भिन्न स्वरूपाचे आहेत. ज्ञानमार्गात इंद्रियगोचर विषय, सुखदुःख इच्छा ह्यांचा यमनियमानी संयम करून नंतर प्राणायाम, प्रत्याहार, ध्यान, समाधी ह्या मार्गाने अन्नमय कोष, प्राणमय, कोश, मनोमय कोष, विज्ञानमय कोष व आनंदमय कोष अशा एकाहून एक वरच्या मार्गाने जाऊन आनंदरूपी परमात्म्याशी एकरूप होणे असा हा मार्ग आहे. कर्ममार्ग बरोबर ह्याच्या विरुद्ध आहे. ह्यात ध्येय काही तरी ठरवावे लागते. त्यानंतर कर्म स्वतःकरिता, नंतर समाजाकरिता, नंतर ध्येय-

रूपी परमेश्वराकरिता नंतर परमेश्वराचा अवयव बनून व शेवटी परमेश्वर स्वरूपी बनून कर्म करणे अशा एकावर एक उच्चतर पायऱ्या आहेत. यात मानव शेवटी ध्येयरूपी परमेश्वराशी म्हणजे अपरब्रह्माशी एकरूप होतो. (मो. वि. पटवर्धन श्रीमत् भगवद्गीतेतील दोन प्रकृतीचे स्वरूप, प्रसाद, जुलै १९६५ पान २२) ज्ञानमार्ग हा व्यक्तिगत असून अत्यंत थोड्या श्रेष्ठ अधिकारी मानवांकरिताच असून अत्यंत सोपा व समाजातील सर्व व्यक्तींना खुला आहे (प्रसाद सप्टेंबर १९६५)

ह्या निष्कर्षाचा आतापर्यंत झालेल्या विवेचनाशी सांगड घातल्यास आपणास दिसून येईल की ज्ञानमार्गातील समाधीचे निरनिराळे टप्पे सवितर्क, निर्वितर्क, सविचार, निर्विचार, सानंद, सस्मित, संप्रज्ञात व असंप्रज्ञात हे ज्ञानाचे सावकाशीने घडून येणाऱ्या शुद्धतेवर अवलंबून असल्याने, ज्ञानाचे सखोल विवेचन या मार्गास अत्यंत जरूर आहे. हा सर्व मार्ग स्वानुभूतीने जावयाचा असलेने व तो अत्यंत बिकट असल्याने या मार्गावरील अधिकारी गुरूंचे मदतीनेच आक्रमावयाचा असल्याने, आपण कोणत्या टप्प्यापर्यंत आलो हे दोघानाही समजणे जरूर आहे. त्यादृष्टीने त्याचे विशेष विश्लेषण करणे जरूर आहे. शेवटच्या आनंदमय टप्प्यात गेल्यावरसुद्धा, आनंद सस्मित संप्रज्ञात, व असंप्रज्ञात असे त्यात विशेष आहेत. प्रथम आनंद नंतर हास्य नंतर हेंही कमी होऊन हळुहळु शांतता येऊन सर्वात शेवटी असंप्रज्ञात समाधि म्हणज शांतस्थिती होय. म्हणूनच कोणत्याही कार्याचे शेवटी ॐ शांतिः शांतिः शांतिः असे आपण म्हणतो. अत्यंत उच्च निर्गुणस्वरूप आनंद नसून शांति हे आहे. याकरिताच ज्ञानयोगात ज्ञानाच्या निरनिराळ्या अवस्थांची कल्पना येण्याकरिता श्रीमत् शंकराचार्यांनी त्यांचे अत्यंत सूक्ष्म विवेचन केले आहे. ह्या उलट कर्ममार्गाचे आहे. त्यात एकदा ध्येयस्वरूपी प्रत्येकास आवडते असे परमेश्वराचे ध्यान ठरले व त्या स्वरूपास आपण जाऊन प्राप्त झालो की आपणास मोक्ष मिळणार आहे हे गृहीत धरले की ते परमेश्वर स्वरूप सगुण आहे की निर्गुण आहे व आपणास मिळणारा मोक्ष संप्रज्ञात आहे की असंप्रज्ञात आहे, अगर परोक्ष का अपरोक्ष हा विचार करणेचे कारण नाही. फक्त आपण कोणत्या मार्गाने गेल्यास त्या स्वरुपी जाऊन पोचू हे ठरले म्हणजे झाले. हा मार्ग कोणचा हे लोकमान्य टिळकांचे अगोदरच श्री शंकराचार्यांनी गीतेतील सार म्हणून अत्यंत महत्त्वाच्या श्लोकाचा निर्देश करून सांगितलेलाच आहे. तो श्लोक गीतेतील ११ व्या अध्यायाचा ५५ वा श्लोक होय. " हे पांडवा, माझ्याकरिता कार्य करणारा मीच मुख्य गती होय असे समजणारा, माझीच भक्ति करणारा, संगरहीत असलेला, आणि कोणत्याही प्राण्याशी वैर न धरणारा, असा जो असेल त्यालाच माझी प्राप्ती होईल. (श्रीमद्भगवद्गीता ११-५५). प्रत्येक मानवाने श्रमविभागाप्रमाणे आपलेकडे आलेले काम माझे काम म्हणून करावे, मीच परमश्रेष्ठ गती आहे असे मानावे, माझी भक्ति करावी व आपल्या कर्माच्या फलात कोणतीही आसक्ती ठेऊ नये. लोकमान्य टिळकांनी पण बरोबर हाच गीतेचा संदेश आहे असे सांगितले आहे. श्री शंकराचार्य यांची ज्ञानयोगाचे प्रतिपादन केले तरी, सर्व गीतेचे सार ह्या श्लोकात देऊन कर्मयोगाला प्राधान्य दिले. सर्वश्रेष्ठ तत्त्वज्ञान कोणते हे सांगताना, ज्ञानयोग सर्वसाधारण मानवाला निरुपयोगी आहे हे त्यांचे ध्यानात होते. दुधाची साय हा जरी त्यातील सर्वश्रेष्ठ अंश असला तरी ती फक्त पहिलवानानाच पचविणे शक्य असून सर्वसाधारण मानवाना मात्र दूध हेच उत्तम अन्न होय. आज जर श्रीमत् शंकराचार्य असते, तर गीतेत ज्ञानमार्ग आहे असे प्रतिपादन करण्याऐवजी गीतेतील कर्ममार्गच त्यानी सर्वांच्या निदर्शनास आणला असता, तसे त्यानी गीतेत कर्ममार्गाचे विवेचन केलेलेच आहे. पण त्याच वेळेस गीतेचे प्रतिपादन कर्ममार्गीच असल्याने त्यावर विशेष भर दिला नाही. हे अत्यंत जरूरीचे व महत्त्वाचे कार्य लोकमान्य टिळकांनी केले म्हणून आपण लोकमान्य टिळकांचे सदैव ऋणी असले पाहिजे. अथवा श्री शंकराचार्यांनी लोकमान्य टिळकरूपी अवतार घेऊन आपले राहिलेले कार्य आता पुरे केले असे म्हणण्यास काहीही हरकत नाही.





अनुक्रमणिका

प्रा. म. दा. साठे

' मीमांसाशास्त्राची मीमांसा '

हिंदुधर्म हा मूळ वेदप्रणीत म्हणजे वैदिक धर्म आहे. वेदबाह्य असा कोणताही सिद्धान्त हिंदूधर्माला मान्य नाहीं. 'प्रामाण्यबुद्धिर्वेदेषु' असा दंडकच लोकमान्यांनी हिंदुधर्माच्या व्याख्येत घातला आहे. श्रुतिप्रामाण्याशिवाय इतर प्रामाण्ये मानावयाचीच नाहीत असे आर्यसमाजी मानतात. पण हिंदूधर्मीयांचे तसे नाही. वेदांशिवाय हिंदुधर्म स्मृति, पुराणे, शिष्टाचार (जी वेदाला धरून आहेत किंवा वेदविरोधी नाहीत) त्यांनाही हिंदुधर्मात स्थान आहे. हिंदुधर्मावर बौद्ध, जैन, वगैरे धर्मांचा व शाक्त वगैरे संप्रदायांचा परिणाम झाला त्याप्रमाणे षड्दर्शनांचाही झाला आहे. दर्शने अनेक आहेत व त्यांचा विचार माधवाचार्यांनी आपल्या 'सर्वदर्शनसंग्रह' ग्रंथात केला आहे. दर्शनांपैकी सांख्य, योग, न्याय, वैशेषिक, पूर्वमीमांसा आणि उत्तर मीमांसा (वेदान्त) यांना विशेष महत्त्व आहे.

प्रस्तुत लेखात* पूर्वमीमांसा शास्त्राची मीमांसा करण्याचे योजिले आहे. मराठी व संस्कृत भाषेत 'मीमांसा' शब्द अनेक वेळा उपयोगात येतो पण तो 'मीमांसा शास्त्र' या अर्थाने फारसा रुढ नाही. धर्माचा विचार करीत असता खालील चौदा शास्त्रांचा विचार करावा लागतो.

" पुराणन्यायमीमांसा धर्मशास्त्राङ्गमिश्रिताः ।
वेदाः स्थानानि विद्यानां धर्मस्य च चतुर्दश ॥ "

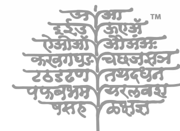
याज्ञ. १·३

अर्थ– पुराण, न्याय, मीमांसा, धर्मशास्त्र, षडङ्गें (शिक्षा, कल्प, व्याकरण, निरुक्त, छंदःशास्त्र आणि ज्योतिष ही सहा अंगें) आणि चार वेद अशी चौदा विद्येची आणि धर्माची स्थाने आहेत असे याज्ञवल्क्य स्मृतीत म्हटले आहे. त्यामध्ये मीमांसा शास्त्राला स्थान आहे. मीमांसादर्शन फार प्राचीन आहे. त्याचा उल्लेख तैत्तिरीय संहिता, तैत्तिरीय ब्राह्मण, छान्दोग्योपनिषद् वगैरे प्राचीन वेदवाङ्मयात आहे. पाणिनीने 'मीमांसा' शब्द (पा. सू. ३।१।५६) ने 'मान पूजायाम्' या मान् धातूपासून सन्नन्ताचे रूप साधले आहे. पाणिनीच्या अष्टाध्यायीवर पतंजलीने महाभाष्य रचिले त्याचा काल इ. स. पूर्व १५० आहे त्यात मीमांसा शास्त्रांतील पर्युदास, प्रसज्यप्रतिषेध, विधि, नियम, परिसंख्या इत्यादि पारिभाषिक शब्द आले असून त्यातील 'पञ्च पञ्चनखा भक्ष्याः' हे प्रसिद्ध वाक्यही आले आहे. (पहा– 'भक्ष्यनिषेधेनाभक्ष्यप्रतिषेधो गम्यते । पञ्च पञ्चनखा भक्ष्या इत्युक्तं गम्यत एतदन्योऽपि भक्ष्य इति' महाभाष्य– कीलहार्न प्रत, खंड १ पान ५). महाभाष्यात आणखी एक काशकृत्स्नाने प्रणीत केलेल्या मीमांसा सूत्राचा उल्लेख आहे (पहा– 'काशकृत्स्निनना प्रोक्ता मीमांसा काशकृत्स्नी । काशकृत्स्नीमधीते काशकृत्स्ना ब्राह्मणी' पाणिनि ४।१।१४ वरील महाभाष्य.)

वेदान्तशास्त्राचे दोन भाग आहेत. एक पूर्वमीमांसा व दुसरा उत्तरमीमांसा. हा दुसरा भागच 'वेदान्त' या नावाने प्रसिद्ध आहे. पहिल्याचा कर्ता जैमिनि असून दुसऱ्याचा बादरायण आहे असे शंकराचार्य मानतात. जैमिनीच्या पूर्व मीमांसेची २७०० सूत्रे असून त्यातून स्वतः जैमिनीचा पाच वेळा उल्लेख आहे, तर बादरायणाची वेदान्त (ब्रह्म) सूत्रे ५५५ असून त्यात स्वतः बादरायणाचे १३ उल्लेख आहेत. यावरून दोन जैमिनी व दोन बादरायण असावेत असा निष्कर्ष काही विद्वानांनी काढला आहे. परंतु काही प्रसंगी स्वतः कर्ता आपल्या नावाचा उल्लेख प्रथमपुरुषी न करिता तृतीयपुरुषी करतो. एवढे मात्र खरे की बादरायणाच्या ब्रह्मसूत्रापूर्वी दुसरी ब्रह्मसूत्रे अस्तित्वात होती. यांना उद्देशूनच गीतेत 'ऋषिभिर्बहुधा गीतं छन्दोभिर्विविधैः पृथक् । ब्रह्मसूत्रपदैश्चैव हेतुम-

---

* वरील लेखाला मुख्य आधार म. म. डॉ. पां. वा. काणे यांचा 'History of Dharmashastra Vol. V, Part II' हा ग्रंथ आहे.





द्भिर्विनिश्चितैः ' ।। गीता १३·४ असे म्हटले आहे. वेदान्तसूत्रांचा कर्ता वेदव्यास आहे असेही मानले जाते पण शंकराचार्यांचे तसे मत नाही. या बाबतीत म. म. डॉ. काणे यांचे असे मत आहे की जैमिनि, बदरि आणि बादरायण ही गोत्रनामे आहेत तसे व्यास हे गोत्रनाम नाही. जैमिनीची पूर्वमीमांसेवरील सूत्रे नारायणाच्या ब्रह्मसूत्रांपूर्वीची आहेत हे निश्चित आहे. म्हणजे मीमांसा सूत्रे इ. स. पूर्व आहेत. भिक्षुसूत्रे आणि कर्मन्दसूत्रे यांचा उल्लेख पाणिनीच्या अष्टाध्यायीत आहेत. (पहा- ' पाराशर्यशिलालिभ्यां भिक्षुनटसूत्रयोः ' । पा. ४।३।११० व ' कर्मन्दकृशाश्वादिनिः ' : ४।३।१११)

शास्त्र म्हटले की त्यात चार अनुबन्ध असतातच. (१) विषय (२) प्रयोजन (३) संबंध (त्या प्रयोजनाचा विषयाशी संबंध) आणि (४) अधिकारिन् (त्या विषयाचे अध्ययन करण्याची योग्यता) खालील श्लोकात मीमांसाशास्त्राचा विषय व प्रयोजन निर्दिष्ट आहेत :

' अथातो धर्मजिज्ञासा सूत्रमाद्यमिदं कृतम् ।
धर्माख्यं विषयं वक्तुं मीमांसायाः प्रयोजनम् ।। "
(श्लोकवार्तिक).

सर्व दर्शनात मीमांसादर्शन विस्ताराने विस्तृत असून त्यात २७०० सूत्रे व ९०० अधिकरणे (विषय) आहेत. काही सूत्रे अनेक वेळा पुनरुच्चारित आहेत. उदाहरणार्थ, ' लिङ्गदर्शनाच्च ' हे सूत्र ३० वेळा तर ' तथा चान्यार्थदर्शनम् ' २८ वेळा पुनरुच्चारित आहे. अधिकरणाचे पाच भाग असतात. ते पुढील श्लोकात दिले आहेत :

' विषयो विषयश्चैव पूर्वपक्षस्तथोत्तरम् ।
निर्णयश्चेति पञ्चाङ्गं शास्त्रेऽधिकरणं स्मृतम् ।। '
(सर्वदर्शनकौमुदी)

(१) विषय (२) त्यावरील शंका (३) पूर्वपक्ष (४) त्याचे खंडन आणि (५) सिद्धान्त. तात्पर्य प्राचीन शास्त्रे फार योजनाबद्ध आहेत. प्राचीन शास्त्रे सूत्रबद्ध[1] असल्याने पुढे त्यांच्या स्पष्टीकरणार्थ वार्तिके,[2] भाष्ये,[3] वृत्ति, टीका, उपटीका इत्यादि ग्रंथनिर्मिति झाली.

पूर्वमीमांसाशास्त्राची रचना

रामानुजांच्या श्रीभाष्यात आणि प्रपंचहृदयात म्हटले आहे की वेदान्तसूत्रांचे २० अध्याय आहेत. या सूत्रांवर शबराचे भाष्य (शाबरभाष्य) प्रसिद्ध आहे. या वीस अध्यायांपैकीं १२ अध्यायांवरच शबराचे भाष्य आहे. पूर्वमीमांसा सूत्रांचे १२ च अध्याय असून उरलेल्या चार अध्यायांना ' संकर्षकाण्ड ' असे नाव आहे. हे चार अध्याय मीमांसासूत्रांच्या परिशिष्टासारखे आहेत. ते चार अध्याय फार प्राचीन असून काशकृत्स्नप्रणीत आहेत असे म्हणतात पण शंकराचार्यांच्या मते ते जैमिनीचेच आहेत. कारण त्यांत पू. मी. सूत्रांतील अनेक विषयांची चर्चा केलेली आहे. इतर चार अध्याय बादरायणाच्या वेदान्तसूत्रांचे (ब्रह्मसूत्रांचे) आहेत. मागे म्हटलेच आहे की या दोहोंना मिळून ' वेदान्त ' संज्ञा आहे. पू. मी. सूत्राच्या १२ अध्यायांचे प्रत्येकी चार पाद आहेत परंतु अध्याय तीन, सहा आणि दहा यांचे प्रत्येकी आठ पाद आहेत. म्हणजे एकंदर ९×४=३६ व ३×८=२४ असे मी. सूत्रांचे साठ पाद आहेत. एकंदर २७०० सूत्रे असून ९१५ (काहींच्या मते एक हजार) अधिकरणे आहेत. बादरायणाची ब्रह्मसूत्रे मीमांसासूत्राच्या $\frac{1}{5}$ म्हणजे ५५५ आहेत. संकर्षकाण्डाचा धर्मशास्त्रावर काहीही परिणाम झालेला दिसत नाही. शबरापूर्वीही पू. मी. सूत्रावर वृत्तिकाराची टीका होती पण ती उपलब्ध नाही. दहाव्या

सूत्र, वार्तिक आणि भाष्य यांच्या स्थूल व्याख्या खालीलप्रमाणे आहेत :

१. अल्पाक्षरमसंदिग्धं सारवद्विश्वतो मुखम् ।
अस्तोभमनवद्यं च **सूत्रं** सूत्रविदो विदुः ।। काव्यमीमांसा

२. उक्तानुक्तद्विरुक्तानां (दुरुक्तानाम्) चिन्ता यत्र प्रवर्तते ।
तं ग्रंथं **वार्तिकं** प्राहुर्वार्तिकज्ञा मनीषिणः ।।

३. सूत्रार्थो वर्ण्यते यत्र वाक्यैः सूत्रानुसारिभिः ।
स्वपदानि च वर्ण्यन्ते **भाष्यं** भाष्यविदो विदुः ।।





शतकात आणि नंतरही पू. मी. सूत्रांवर अनेक टीका झाल्या. त्याप्रमाणे शबराच्या भाष्यावरही झाल्या. कुमारिल भट्टाच्या श्लोकवार्तिकापूर्वी झालेल्या टीका आज उपलब्ध नाहीत. या श्लोकवार्तिक ग्रंथाचे चार हजार श्लोक असून पुढे तिसऱ्या अध्यायाच्या अखेर-पर्यंत तंत्रवार्तिक आहे आणि पुढच्या भागावर 'तुप्' टीका आहे. यावरही पुढे अनेक टीका झाल्या. प्रभाकराने (हा 'प्रभाकरगुरु' या नावाने प्रसिद्ध आहे) शबराच्या भाष्यावर 'बृहती' नावाची टीका लिहिली. कुमारिल भट्टाचा काल इ. स. ६५० ते ७०० आहे. प्रभाकर हा कुमारिल भट्टाचा शिष्य आहे. तरीपण या दोघांचे मीमांसा शास्त्रावर वेगवेगळे संप्रदाय आहेत. प्रभाकर कुमारिलचा शिष्य होता याला पुरेसा पुरावा नाही. तो कुमारिलभट्टानंतरचा आहे. एवढे मात्र निश्चित आहे. मंडनमिश्र हाही एक मोठा मीमांसक होऊन गेला. तोही कुमारिलचा शिष्य असल्याचा पुरावा नाही. त्याने आपल्या ग्रंथात कुमारिलच्या तंत्रवार्तिकातील श्लोकाचा उल्लेख केला आहे. इ. स. ६५० ते इ. स. ७५० या शंभर वर्षांच्या कालखंडात कुमारिल, प्रभाकर, मंडनमिश्र, उम्बेक (भवभूति नाटककार), शालिकनाथ इत्यादि मोठे मीमांसक होऊन गेले. हे सर्व शंकराचार्यांच्या पूर्वीचे असून त्यांचा सर्व भर कर्मकांडावर होता. कारण पू. मी. शास्त्रात त्यावरच भर देण्यात आला आहे. शंकराचार्यांनी आपल्या ब्रह्मसूत्रावरील 'शारीरक भाष्यात त्यांचे खंडन केले आहे.

प्रमुख मीमांसकाचे काल

तात्पर्य, –

जैमिनि– इ. स. पू. ४०० ते इ. स. पूर्व २००.

शबर– इ. स. २०० ते ४००; **भरतमित्र** इ. स. ४०० ते ६००; **कुमारिल–** इ. स. ६५० ते ७००; **मंडनमिश्र–** इ. स. ६८० ते ७२०;

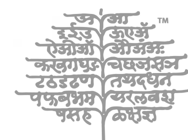
उम्बेक– इ. स. ७०० ते ७५०; **वाचस्पतिमिश्र–** इ. स. ८२० ते ९००.

जैमिनीच्या पूर्वमीमांसेच्या बारा अध्यायात मुख्यतः खालील विषय आहेत. (१) **प्रमाण–** ज्ञानाचे साधन. (२) **भेद–** धार्मिक विधीतील भेद सांगणारे सहा मुद्दे, मुख्य विधि आणि गौण विधीतील फरक (३) **शेष** उपोद्बलक (ancillary), श्रुति, लिङ्ग, वाक्य, प्रकरण, स्थान आणि संख्या यांचे सापेक्ष बल (४) **प्रयुक्ति–** आवश्यक कोणते क्रत्वर्थ आणि पुरुषार्थ (५) **क्रम–** श्रुतीवर अवलंबून असलेली पौर्वापर्य ठरविणारी तत्त्वे (६) **अधिकार–** यज्ञ करण्याचा अधिकार कोणाचा ? (७) **सामान्यातिदेश–** यागातील विधींचा विस्तार (८) **विशेषातिदेश–** वैयक्तिक विधींचा विस्तार (९) **ऊह–** मंत्र आणि संस्कार यांची जुळणी (adaptation) (१०) **बाध–** यागातील काही विधि गाळणे (११) **तंत्र–** एकच गोष्ट अनेक कृतींना किंवा व्यक्तींना लागू असणे (१२) **प्रसङ्ग–** Extension of application. थोडक्यांत सांगावयाचे म्हणजे पू. मी. सू. च्या पहिल्या सहा अध्यायांत दर्शपूर्णमासयाग वगैरे विषयी वेदाने जो तपशील ठरवून दिला आहे त्यांचा विचार केला आहे. सात ते बाराव्या अध्यायापर्यंत ऐंद्राग्न वगैरे यागांच्या तपशीलाची माहिती दिली आहे कारण वेदात विशेष रीतीने ती सांगण्यात आलेली नाही. प्रत्येक अध्यायांतील स्थूल विषयांचे दिग्दर्शन वर केले आहे. तपशील देण्याचे प्रयोजन नाही कारण विस्तार फार होईल.

पूर्वमीमांसाशास्त्राचे काही मूलभूत सिद्धान्त

(१) पहिला महत्त्वाचा सिद्धान्त असा की **वेद अपौरुषेय असून स्वयंभू आहेत.** म्हणजे त्यांचा कर्ता मनुष्य नाही आणि देवही नाहीत.

ज्याप्रमाणे महाभारताचा व्यास किंवा रामायणाचा वाल्मीकि कर्ता आहे तसा वेदांचा कर्ता कोणी नाही. प्रजापतीने वेद रचले असे स्मृतींतून आणि पुराणातून म्हटले आहे पण ते केवळ अर्थवादात्मक आहे. (पहा–पू. मीमांसासूत्रे १।१।२७–३२ आणि शाबरभाष्य १।१।५) नैयायिक मात्र वेद ईश्वरकृत आहेत असे मानतात. शंकराचार्यही 'शास्त्रयोनित्वात्' । १।१।३ या ब्रह्मसूत्रावरील भाष्यांत तेच सांगतात. पाणिनीने 'तेन प्रोक्तम्' । ४।३।१०१ आणि 'कृते ग्रन्थे' ४।३।११६ या सूत्रातून 'प्रोक्त' आणि 'कृत' यांतील फरक सांगितला आहे. 'प्रोक्त म्हणजे Expounder or transmitter स्वतः रचलेले





नव्हेत तर जसे मिळाले तसे देणारा किंवा व्यक्त करणारा ('अन्येन कृतमध्यापनेनार्थव्याख्यानेन वा प्रकाशितमित्यर्थः । प्रकर्षेण उक्तं न तु कृतमित्यर्थः।' (तत्त्वबोधिनी) वेद अपौरुषेय नसून पौरुषेय आहेत असे म्हणणारेही काही प्राचीन शास्त्रकार होते. जैमिनि आणि यास्क यांच्यापूर्वी 'ऐतिहासिक' नावाचा एक संप्रदाय होता. त्यानी वेदातील विश्वामित्र, देवापि, शंतनु व इतर वेदातील व्यक्तिनामे उद्धृत करून वेद पौरुषेयच आहेत असे सिद्ध केले. आधुनिक कालात सुमारे तीस वर्षांपूर्वी पुण्यात 'रमाबाई हॉल'मध्ये 'अखिल भारतीय विद्वत्परिषद्' भरली होती. त्या परिषदेत धर्मतत्त्वांची चर्चा होणार होती. काशीचे कै. लक्ष्मणशास्त्री द्रविड अध्यक्ष होते. सर्व चर्चा संस्कृतात 'पञ्च वाक्यात्मक' पद्धतीनेच व्हावयाची असेही ठरले होते. चर्चा तीन दिवस झाली परंतु ती 'वेद पौरुषेय की अपौरुषेय' या एकाच विषयावर झाली व तीही अनिर्णीतच राहिली. दोन पंच नेमले होते त्यामध्ये एक वरिष्ठ कोर्टाचे न्यायाधीश व दुसरे कै. न. चिं. केळकर होते. केळकरांनी मराठीत भाषण केले ते अध्यक्षांनी चर्चेसाठी पञ्च वाक्यात्मक साचात बसवून मांडले. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशीही उपस्थित होते पण त्यानी चर्चेत भाग घेतला नाही. मीही वऱ्हाडातून या चर्चेसाठी म्हणून मुद्दाम आलो होतो. तात्पर्य, अनादि कालापासून हा विषय अजूनही लोंबकळत पडला असला तरी आधुनिक विद्वान वेद पौरुषेयच मानणारे आहेत.

(२) शब्द आणि त्यांचा अर्थ यांचा नित्य संबंध आहे.

वैयाकरणांचेही असेच मत आहे. पातंजल महाभाष्याचे पहिलेच वार्तिक 'सिद्धे शब्दार्थसम्बन्धे' असे आहे. त्यासाठी वैयाकरण 'स्फोट' मानतात. व्याकरणशास्त्रात स्फोटवाद प्रसिद्ध आहे. शब्द ध्वनिरूपात व्यक्त होत असला तरी त्याला वैखरीचे स्वरूप येण्यापूर्वी परा, पश्यन्ती आणि मध्यमा अशी वाणीची तीन रूपे असतात. मात्र वैखरी स्वरूपाने तो बाहेर पडतो. (पहा-शाबरभाष्य १।१।६-२३) याशिवाय 'गो' शब्द उच्चारल्याने गो (गाय किंवा बैल) जातीचा (आकृतीचा) बोध होतो, व्यक्तीचा नाही असे मीमांसक मानतात. वैयाकरण जातिपक्षाबरोबर व्यक्तिपक्षही मानतात. शब्दाचा अर्थ लावण्यास हे पक्ष उपयोगी पडतात. 'घटः' म्हटल्याने घटजातीबरोबर घटव्यक्तीही डोळ्यापुढे उभी राहते.

(३) जीवात्म्याचे अस्तित्व–

मीमांसक परमात्मा किंवा ईश्वर मानीत नसून फक्त जीवात्मा मानतात. या दृष्टीने ते नास्तिकच समजले जातात. पाणिनीने आस्तिक आणि नास्तिक या शब्दांची व्युत्पत्ति 'अस्ति नास्ति दिष्टं मतिः' ४।४।६० या सूत्राने साधली आहे. त्याचा अर्थ– 'अस्ति इति मतिर्यस्य स आस्तिकः ; नास्ति इति मतिर्यस्य स नास्तिकः' मीमांसक नास्तिक आहेत ही तक्रार कुमारिलभट्टानेच मांडली असून मीमांसादर्शनाला चार्वाक दर्शनाचे स्वरूप येण्याचा संभव होता. तो म्हणतो–

'प्रायेणैव हि मीमांसा लोके लोकायतीकृता ।
तामास्तिकपथे कर्तुमयं यत्नः कृतो मया ॥
(श्लोकवार्तिक १०)

–तात्पर्य, जीवात्मे अनेक असून ते सुखदुःखाचे भोक्ते आहेत. पुण्य केल्याने जीवात्म्याला स्वर्ग मिळतो. उदाहरणार्थ, 'अग्निहोत्रं जुहुयात् स्वर्गकामः' किंवा 'स्वर्गकामो यजेत' अशी विधिवाक्ये आहेत. ब्रह्मपुराणकर्त्याने जैमिनीला नास्तिक्यमताचा दोष दिला आहे. तो म्हणतो–

'द्विजन्मना जैमिनिना पूर्वं वेदमपार्थकम् ।
निरीश्वरेण वादेन कृतं शास्त्रं महत्तरम् ॥
वेदार्थवन्महाशास्त्रं मायया यदवैदिकम् ।
मयैव रक्ष्यते देवि जगतां नाशकारणात् ॥
पद्मपुराण ६।२६३।७४–७६

(४) यज्ञातील ईश्वर आणि इतर देवता–

मीमांसक ईश्वर मानीत नाहीत पण इंद्र, वरुण इत्यादि देवता मानतात व यज्ञात त्यांना हविर्भाग देण्यात येतो. या देवतांना शरीरे असून त्या हविर्भाग भक्षण करतात व सोमपान करतात. यज्ञात देवतांना महत्त्व नसून हविर्भागाला आहे ! कारण फल देवता देत नसून यज्ञ देतो असा समज आहे. या देवता शब्दमय आहेत. अग्निदेवतेला हविर्भाग (आहुति) देत असता ('अग्नये स्वाहा । अग्नय इदं न मम' असे उच्चारतात. अग्निशब्दाबद्दल वह्नि, शुचि, पावक, कृष्ण,





धूमकेतु वगैरे शब्द चालत नाहीत. (पहा– 'God and the world according to पूर्वमीमांसा' by Dr. Radhakrishnan)

(५) जगाची उत्पत्ति आणि लय या कल्पना सत्य नाहीत.

मीमांसकांच्या मते जग अनादि आणि अनंत आहे. ते सत्य असून अविनाशी आहे. त्याला कोणी उत्पन्न केले नाही. त्यांच्यात घडामोडी होऊन बदल होईल पण ते कधी नाश पावत नाही. ही कल्पना महाभारत आणि गीता यात सांगितलेल्या सिद्धान्ताच्या विरुद्ध आहे. (पहा– 'अहं सर्वस्य प्रभवो मत्तः सर्वं प्रवर्तते'। गीता १०।८ किंवा 'मया ततमिदं सर्वं जगदव्यक्तमूर्तिना' गीता ९।४)

(६) अपूर्वाचीकल्पना––

यज्ञ करताक्षणीच स्वर्गप्राप्ति होत नाही. मग काय होते ? यज्ञकर्त्याच्या अंगी तो मिळण्याची पात्रता येते : 'The capacity or potency either residing in the man (agent) or arising from the Sacrifice, the Sacrifice is called अपूर्व in this Shastra' – History of Dharmashastra Vol. 5 Part II, P. 1216

हे श्रुतार्थापत्तीने समजते. वेदाने ज्या अर्थी याग केल्याने स्वर्ग मिळतो असे सांगितले आहे त्यावरून हे अनुमान निघते. अर्थापत्तीचे उदाहरण 'पीनो देवदत्तो दिवा न भुङ्क्ते । रात्रौ भुङ्क्ते इत्यर्थः' हे नेहमी देण्यात येते. त्याप्रमाणे : 'गुटगुटित व मांसल देवदत्त दिवसा भोजन करीत नाही' असे विधान केले असता 'तो रात्री भोजन करतो' असे आपोआपच अनुमान निघते त्याप्रमाणे वरील श्रुतार्थप्रतिपत्ति आहे. तात्पर्य, प्रत्येक धार्मिक कृत्य अशा अपूर्वाला जन्म देते. (पहा– 'नेहाभिक्रमनाशोऽस्ति प्रत्यवायो न विद्यते'। गीता २.४०) जप केल्याने किंवा प्रार्थना केल्याने हे 'अपूर्व' माणसात उत्पन्न होते. त्याची आध्यात्मिक पातळी उंच होते. एक प्रकारचे आत्मिक बळ वाढते.

(७) स्वर्गाची कल्पना–

वेद व पुराणे यात स्वर्गाची जी कल्पना दिसून येते त्याहून भिन्न कल्पना जैमिनि, शबर आणि कुमारिल यांची आहे. स्वर्गाचे वर्णन वैदिक वाङ्मयातच नसून ते महाभारत, रामायण व पुराणे यातून अनेक ठिकाणी आलेले आढळून येते. उदाहरणार्थ ऋ. ९।११३।७–११ यात एक ऋषि सोमाला प्रार्थना करतो की 'ज्या ठिकाणी अंधाराचा मागमूसही सापडणार नाही, जेथे सर्व कामना पूर्ण होतील व जेथे सुख आणि आनंद कायमचा आहे असे स्थान मला दे.' शूरांनी देशासाठी आपले प्राण वेचले तर त्यांना स्वर्ग मिळतो. पहा– 'हतो वा प्राप्स्यसि स्वर्गम्' (गीता २।३७) अथर्ववेदात (४।३४।२) म्हटले आहे की स्वर्गात तरुण व सुंदर स्त्रियांची वाण नसून सुरा (अमृत) व दूध विपुल आहे. छान्दोग्यात (८।१।२) तेच सांगितले आहे. कालिदास रघुवंशात 'कामाङ्गसंसक्तसुराङ्गनाः स्वं नृत्यत् कबन्धं ददर्श'। ७।५१ वरील वर्णन करतो, शबर आणि कुमारिल म्हणतात की या केवळ कविकल्पना असून त्या अर्थवादात्मक आहेत. शबर म्हणतो की याच जन्मात स्वर्गसुख मिळत नाही असे वेदही म्हणत नाही. इतकेच की यागाचे फल ताबडतोब मिळत नाही. सामान्यतः स्वर्गसुख मरणानंतर मिळते असाच समज आहे. कारण या जन्मात मागच्या जन्मातील फले भोगावयाची असतात : 'It (स्वर्ग) means unequalled happiness and is achieved in a degree proportionate to the actions; but it cannot be enjoyed in this life, since men experience in this world every moment both happiness and misery' (किंवा) स्वर्गसुखाचा उपभोग घ्यावयाचा म्हणजे मनुष्याला दुसरे शरीर धारण केले पाहिजे हे ओघानेच येते. आपल्यामध्ये 'मेल्यावाचून स्वर्ग दिसत नाही' अशा अर्थाची म्हण याची द्योतक आहे.

पण कालिदासाने शाकुंतल नाटकात दुष्यन्तराजा इंद्राला मदत करण्यासाठी स्वर्गात गेला होता व तेथे फार शौर्य दाखविल्याने इंद्राने त्याला अर्धासन दिले असे वर्णन आहे. स्वर्ग म्हणजे आकाशात अधांतरी कोठे विशिष्ट स्थान आहे असे नव्हे. तर पृथ्वीवरच सर्वांगसुंदर, सर्व सुखाने भरलेले असे स्थानच मानले पाहिजे आणि त्याचा या जन्मीच लाभ होण्यास हरकत नसावी. एखाद्या स्थलास 'पृथ्वीवरील स्वर्ग





असे वाच्यार्थाने म्हणण्यास काहीच हरकत नाही. खिश्चन धर्मातही स्वर्गाला स्थान आहे व देव तेथे राहतो असा समज आहे. 'God in Heaven' असा त्याचा वाक्प्रचार आहे. एका खिस्ती पाद्र्यास ही कल्पना स्पष्ट करण्याची विनंती केली असता त्याने समजावून सांगण्याचा प्रयत्न केला पण त्यालाच ती पटत नव्हती असे दिसून आले. गीतेमध्ये खालील वर्णन आहे :

" त्रैविद्या मां सोमपाः पूतपापा
यज्ञैरिष्ट्वा स्वर्गतिं प्रार्थयन्ते ।
ते पुण्यमासाद्य सुरेन्द्रलोकम्
अश्नन्ति दिव्यान् दिविदेवभोगान् ॥
ते तं भुक्त्वा स्वर्गलोकं विशालं
क्षीणे पुण्ये मर्त्यलोके विशन्ति ।
एवं त्रयीधर्ममनुप्रपन्नाः
गतागतं कामकामा लभन्ते ॥ " - गीता ९·२०-२१

म्हणजे पृथ्वीवरच मर्त्यलोक व देवलोक असून पुण्य केल्यास स्वर्गात म्हणजे देवलोकात जाऊन मनुष्य सुखोपभोग घेतो व त्या पुण्याचा क्षय होताक्षणीच तो मृत्युलोकात प्रवेश करतो. याप्रमाणे स्वर्गाच्या अनेक कल्पना आहेत पण प्रत्यक्षात तो नाही !

(८) मोक्ष-

जैमिनीने किंवा शबराने अथवा प्रभाकराने याविषयाची चर्चा केलेली दिसत नाही. कुमारिलभट्टाने मात्र केली आहे. तो म्हणतो यासाठी काम्यकर्मे वर्ज्य करून फक्त नित्य आणि नैमित्तिक कर्मे केली असता मोक्ष मिळतो. मोक्ष मिळाल्यानंतर पुनर्जन्म नाही. शंकराचार्यांचा सिद्धान्त मात्र याच्या उलट आहे 'ज्ञानान्मोक्षः' हा तो सिद्धान्त आहे. (पहा- ब्रह्मसूत्र ४।३।१४ वरील भाष्य) आत्म्याचे ज्ञान व साक्षात्कार होणे (knowledge and realiazation) मोक्षासाठी आवश्यक आहे. तात्पर्य पूर्वमीमांसा (कर्मकाण्ड) व उत्तरमीमांसा (ज्ञानकाण्ड) यामध्ये मोक्षाविषयी मूलभूत भेद आहे.

वर सांगितलेले मीमांसाशास्त्राचे मूलभूत सिद्धान्त आहेत व त्यावर सर्व इमारत उभारली आहे.

वेदाचे विभाग -

वेदाचे मंत्र आणि ब्राह्मण असे दोन विभाग आहेत. मंत्र शब्दाची व्याख्या करणे कठीण आहे. स्थूल मानाने असे म्हणता येईल की विधिवाक्यांना (Assertions) मंत्र समजावे व जी विधिवाक्ये नसून यात इतर गोष्टी सांगितल्या आहेत त्याना 'ब्राह्मण' म्हणावे. Those are Mantras that are so called on account of their asserting something'. -Dr. Kane,

ऋग्वेदात दहा हजारापेक्षा अधिक मंत्र आहेत. वैदिक विधीत फार तर त्यातील तिसरा भाग उपयोगात येतो. इतर मंत्रांचा जप करण्याकडे होतो. मंत्रांचे एकंदर शंभर प्रकार आहेत. 'ब्राह्मण' भाग गद्यमय असून त्यातील गद्य प्राचीनातले प्राचीन- प्राचीनतम आहे. 'ब्राह्मणा'ही काही विधिवाक्ये (Exhortations) असून काही अर्थवादात्मक आहेत. मीमांसक मात्र वेदातील कोणताही भाग निरर्थक अथवा अर्थवादात्मक मानीत नाहीत. वेदाचे विधि, अर्थवाद, मंत्र, नामधेय आणि प्रतिषेध असेही भाग पाडता येतात. शबराने 'विधि' शब्दाची व्याख्या खालीलप्रमाणे दिली आहे-

'कुर्यात् क्रियेत कर्तव्यं भवेत्स्यादिति पञ्चमम् ।
एतत्स्यात् सर्ववेदेषु नियतं विधिलक्षणम् ॥'
मी. न्या. प्र. पा. १७

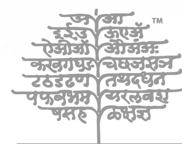
-विधीमध्ये क्रियापदाला प्राधान्य असते. सामान्यतः संस्कृत व्याकरणातील 'विधिलिङ्'चे ते रूप असते. करावे, केले जावे, केले पाहिजे, असावे, व्हावे वगैरे प्रयोग विधिवाक्यात असतात. वर्तमानकाळात क्रियापद असल्यास सहसा ते विधिवाक्य नसते. उदा. 'स्वर्गकामो **यजेत**' किंवा 'अग्निहोत्रं **जुहुयात्** स्वर्गकामः' ही विधिवाक्ये आहेत कारण यातील 'यजेत' व 'जुहुयात्' ही विधिलिङ्ची रूपे आहेत.

विधींचे प्रकार- ते अनेक असले तरी मुख्य तीन आहेत ते येणेप्रमाणे-

(१) अपूर्वविधि (२) नियमविधि आणि (३) परिसंख्याविधि. त्यांची व्याख्या-

'विधिरत्यन्तमप्राप्ते नियमः पाक्षिके सति ।
तत्र चान्यत्र च प्राप्ते परिसंख्येति कीर्त्यते ॥'
-जैमिनिसूत्र १।२।३४ वर तंत्रवार्तिक)

-अशी आहे.





'टुप्' टीकेत म्हटले आहे– 'यन्न कदाचिदपि प्राप्नोति स विधिः। यथा, अग्निहोत्रं जुहुयात्-इति।' जो विधि अत्यंत अप्राप्त आहे, कोणत्याही वचनाने प्राप्त नाही तो 'अपूर्व' विधि होय. उदाहरणार्थ– 'व्रीहीन् प्रोक्षति,'– जो वैकल्पिक आहे त्यावर नियम घालणारा विधि तो 'नियम' विधि, उदाहरणार्थ, 'व्रीहीनवहन्ति' अपूर्व विधीने व्रीहीवर जलसिंचन करण्यास सांगितले. आता त्यावरील फोलपट नखाने कुरतडून काढता येईल किंवा उखळात घालून कुटून काढता येईल. अशा वैकल्पिक स्थितीत अवहनन (कुटणे) हा नियम केला. नियमविधीचे प्रसिद्ध उदाहरण– 'ऋतौ भार्यामुपेयात्' हे देण्यात येते. त्याचा अर्थ 'ऋतावेव भार्यामुपेयात्' असा होतो. भार्यागमन ऋतुकालीच करावे. 'पञ्च पञ्चनखा भक्ष्याः' हे परिसंख्येचे उदाहरण आहे. 'मांसभक्षण करावयाचे असल्यास पाच नखे असणाऱ्या प्राण्यांचेच करावे.' हे वाक्य विधि होऊ शकत नाही कारण मांसभक्षण ही स्वाभाविक प्रवृत्ति आहे. तो नियमहि नाही. कारण एकाच वेळी कोणत्याही प्राण्याचे मांस भक्षण करता येते. तर ही परिसंख्या आहे. एक प्रकारचा निषेध आहे. मांसभक्षण केलेच पाहिजे असा विधि नाही पण करावयाचेच असेल तर पाचनखी प्राण्याचेच करावे असा अर्थ होतो. पण शबराला ही परिसंख्या मान्य नाही. तो म्हणतो यात तीन दोष संभवतात : (१) स्वार्थहानि (२) परार्थकल्पना आणि (३) प्राप्तबाध. तसे पाहिले तर 'भक्ष्याः' या पदाने तो विधि संभवतो आणि त्यात निषेधही आहे. वैयाकरण विधि आणि नियम दोनच मानतात, परिसंख्या मानीत नाहीत. विस्तारभयास्तव या विषयाचा अधिक ऊहापोह येथे करता येत नाही.

मीमांसाशास्त्रात काही पारिभाषिक शब्द पुनःपुनः येतात. उदाहरणार्थ, पर्युदास प्रसज्यप्रतिषेध, अनुवाद, अर्थवाद, क्रत्वर्थ, पुरुषार्थ इत्यादि. त्या सर्वांची फोड करून सांगण्याचे हे स्थल नव्हे. या शब्दांपैकी पर्युदास आणि प्रसज्यप्रतिषेध या पारिभाषिक शब्दांचा उपयोग महाभाष्यकार पतंजलीने आपल्या भाष्यात अनेक ठिकाणी केला आहे. 'पर्युदास' म्हणजे 'तद्भिन्न पण तत्सदृश'। 'अब्राह्मणमानय' असे म्हटल्यानंतर बैल (कारण तो ब्राह्मण नाही!) आणावयाचा नसून ब्राह्मणसदृश पण ब्राह्मणाहून भिन्न असा शूद्र आणावयाचा असे ध्वनित होते. 'प्रसज्यप्रतिषेध' म्हणजे 'ब्राह्मणाला आणू नको' असे म्हटल्यावर कोणालाच आणावयाचे नसते.

मीमांसाशास्त्राचा मुख्य उद्देश–

मीमांसाशास्त्राचा मुख्य उद्देश यज्ञीय विधीच्या बाबतीत वेदाचा अर्थ लावणे हा होय. व लोकव्यवहारातील विषयाचा नाही हे प्रथम लक्षात ठेवले पाहिजे. श्रुतीत विरोध दिसला तर मीमांसक दोन्ही भाग गृहीत धरून विकल्प मानतात. स्मृतीविषयी तसे म्हणता येत नाही कारण त्या पौरुषेय आहेत. श्रुति आणि स्मृति यात विरोध आल्यास श्रुतिप्रामाण्य मानले पाहिजे हे ओघानेच येते. स्मृति आणि चालीरीति यात विरोध असल्यास चालीरितीनाच (customs) प्राधान्य देण्यात आले पाहिजे. 'under the Hindu System of law, clear proof of usage will outweigh the written text of the law.' (This was declared by the Privy Council.) यालाच उद्देशून वनपर्वात खालील श्लोक आहे.

'तर्कोऽप्रतिष्ठः श्रुतयो विभिन्ना
नैको मुनिर्यस्य वचः प्रमाणम्।
धर्मस्य तत्त्वं निहितं गुहायां
महाजनो येन गतः स पन्थाः॥'

वनपर्व ३१३·११७ (यक्षप्रश्न)

अर्थ– 'मनुष्याच्या तर्काला स्थिरता नाही. तो चुकण्याचा संभव असल्याने तर्कावर विसंबून राहता येत नाही. बरे, श्रुतिप्रामाण्य मानावे तर त्यातही विभिन्नता दिसून येते' मुनिप्रणीत स्मृति पहाव्यात तर त्यात एकमेकींचा एकमेकींशी मेळ नाही! तात्पर्य, धर्माचे रहस्य गुहेत लपल्यासारखे असल्याने शिष्ट लोक ज्याप्रमाणे वागतात तोच मार्ग आचरावा.' 'श्रुतिस्मृतिसदाचारः' असे एक वचन असून त्यात सदाचाराला म्हणजेच शिष्टाचाराला महत्त्व आहे. पण ज्यांना आपण शिष्ट समजतो त्यांच्या वागण्यात तरी एकवाक्यता कोठे असते? तेही स्खलनशील असतात. कुमारिल याने अशी बारा उदाहरणे पूर्वीच्या इतिहासातून दिली आहेत ती येणेप्रमाणे– (१) प्रजापतीने स्वकन्येविषयी मनात आणलेली कामवासना. (२)





इंद्राने अहल्येला फसवून तिच्यावर केलेला अत्याचार (३) वसिष्ठाचे शंभर पुत्र ठार झाल्यावर त्याने केलेला आत्महत्येचा विचार. (४) विश्वामित्राने त्रिशंकु चांडाल झाल्यावर त्याच्यासाठी केलेला प्रयत्न. (५) नहुषाने इंद्राणीचा अभिलाष धरला. (६) पुरूरव्याचा उर्वशीपासून वियोग झाल्यावर त्याने गळफास लावून आत्महत्या करण्याचा प्रयत्न. (७) कृष्णद्वैपायन व्यास नैष्ठिक ब्रह्मचारी असूनही त्याने विचित्रवीर्याच्या विधवांपासून पुत्रोत्पत्ति केली. (८) भीष्म अविवाहित असूनही त्याने अश्वमेध यज्ञ केला (९) धृतराष्ट्र अंध असूनही त्याने यज्ञ केले (अंधाने यज्ञ करावयाचे नसतात.) (१०) पांच पांडवांनी एकाच द्रौपदीशी विवाह केला. (११) युधिष्ठिराने असत्य भाषण करून द्रोणाचार्यांचा वध करविला. (१२) कृष्ण आणि अर्जुन हे मद्यपी होते असे महाभारतात म्हटले आहे. (पहा– उद्योगपर्व ५९.५ ' उभौमध्वासवक्षीनौ दृष्टौ मे केशवार्जुनौ ') आणि आपल्या मामेबहिणीशी त्यांनी विवाह केला! (१३) रामाने भार्येची–सीतेची–सुवर्णप्रतिमाजवळ ठेवून अश्वमेध यज्ञ केला!

कुमारिलने हे मोठ्या माणसांचे दोष दाखविले असले तरी त्यांचा परिहार करण्याचा प्रयत्न धर्माच्या नांवाखालीच इतरांनी केला आहे. ' कलिवर्ज ' प्रकरण काय दर्शविते? स्मृतिप्रणीत धर्म परिवर्तनशील असून तो देशपरिस्थितीप्रमाणे बदलतो. कलिवर्जप्रकरणात ज्या कर्मांचा निषेध सांगितला आहे ती सर्व वैदिक कालात होत असत!

वरील विषयाची चर्चा करण्याचे प्रयोजन असे की पूर्वमीमांसासूत्रांचा कर्ता जैमिनि स्मृतींना महत्त्व देत नव्हता. त्याच्या सूत्रांत ९१५ अधिकरणे आहेत त्यापैकी दहा बारा अधिकरणातच त्याने स्मृतीविषयी काही निर्देश केला आहे. शबराने मात्र आपल्या भाष्यात स्मृतीचा अनेक वेळा उल्लेख केला आहे व वेदाशी त्यांचा संबंध आल्यास काय धोरण ठेवावे याविषयी आपले मत दिले ते वर दिलेच आहे. स्थूल मानाने वर मीमांसाशास्त्राची मीमांसा सामान्य माणसासाठी केली आहे हे लक्षात ठेवावे. या विषयावर फार मोठे वाङ्मय प्रसिद्ध आहे. अगदी अलीकडे वाई येथील प्राज्ञपाठशाळेने संस्कृतमध्ये ' मीमांसाकोश ' प्रसिद्ध करण्याचे ठरविले असून काही भाग प्रसिद्धही झाले आहेत. सन १९५९ मध्ये डॉ. जी. व्ही. देवस्थळी यांनी 'Vakyashastra in Ancient India' ग्रंथ प्रसिद्ध केला. म. म. डॉ. गंगनाथ झा यांचे ग्रंथ इंग्रजीत प्रसिद्ध झाले आहेत. मॅक्समुल्लर, कीथ वगैरे पाश्चात्य विद्वानांनीही यावर परिश्रम केले आहेत. मीमांसाशास्त्राचा धर्मशास्त्र ग्रंथांचा अर्थ लावण्यात फार उपयोग झाला आहे. मीमांसाशास्त्र अर्थ लावण्याचे (Rules of intrepretation) शास्त्र आहे. त्यासंबंधी पुढे केव्हा तरी लिहिण्याचा मानस आहे.

मीमांसाशास्त्रातील काही न्याय

कोणत्याही शास्त्रात अर्थ स्पष्ट करण्याकरता लौकिक व शास्त्रीय न्यायांचा उपयोग करण्यात येतो. मीमांसाशास्त्र त्याला अपवाद नाही. जैमिनि, कुमारिल, पतंजलि, शंकराचार्य, वाचस्पतिमिश्र यानी आपापल्या ग्रंथांत अशा न्यायांचा सर्रास उपयोग केला आहे. विशेषतः कुमारिलने तंत्रवार्तिकात त्यांचा फार ठिकाणी दाखला दिला आहे. कर्नल जेकबने ' लौकिक न्यायांजलि ' नामक ग्रंथांच्या तीन भागात असे न्याय प्रसिद्ध केले आहेत. येथे उदाहरणार्थ काही देण्यात येत आहेत.

(१) **तक्रकौण्डिन्यन्याय किंवा ब्राह्मण कौण्डिन्य न्याय**–याचा ' अर्थ ब्राह्मणेभ्यो दधि दीयताम्। तक्रं कौण्डिन्याय। ' ब्राह्मणाना दही देण्यात यावे पण कौंडिन्य ब्राह्मण असूनसुद्धा त्याला ताकच द्यावे. यात सामान्य नियम ' ब्राह्मणाला दही द्यावे ' असा सांगून पुढे त्याला अपवाद सांगितला. पतंजलीने व्याकरण-महाभाष्यात याचा उत्सर्ग व अपवाद स्पष्ट करण्याकरिता अनेकठिकाणी उपयोग केला आहे. तंत्रवार्तिक आणि श्लोकवार्तिक यात अनेक ठिकाणी हा न्याय आढळतो.

(२) **उपक्रमोपसंहारन्याय**– कोणत्याही ग्रंथाचा उद्देश ठरविण्यासाठी या न्यायाचा उपयोग होतो. ग्रंथारंभी उपक्रम असून शेवटी उपसंहार असतो. गीतेत ' कर्मयोगाचेच ' प्रतिपादन आहे हे सिद्ध करण्याकरता टिळकांनी या न्यायाचा उपयोग केला

अनुक्रमणिका

आहे, उपसंहारात 'करिष्ये वचनं तव' असे म्हटले आहे. पू. मी. सूत्रांचा उपक्रम 'अथातो धर्मजिज्ञासा' असून 'वेदान्तसूत्रांचा 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' असा आहे. व्याकरणमहाभाष्याचा 'अथ शब्दानुशासनम्' असा आहे. यावरून त्यातील विषय समजतो.

(३) **अवयवप्रसिद्धेः समुदायप्रसिद्धिर्बलीयसी**– शब्दातील अवयवांच्या अर्थाला प्राधान्य न देता सर्व शब्दसमूहाला ते द्यावे. उदाहरणार्थ, 'अश्वकर्ण' नांवाचा वृक्ष आहे त्याची पाने अश्वाच्या कर्णासारखी असतात म्हणून त्याला 'अश्वकर्ण' म्हणतात. त्यात अश्वत्व नाही आणि कर्णत्वही नाही. या न्यायाला 'अश्वकर्णन्याय'ही म्हणतात. (पहा. जैमिनीच्या ६।७।२२ वरील शाबर भाष्य.)

(४) **अर्धकुक्कुटिपाकन्याय**– पूर्ण विसंवादात्मक सिद्धान्त मांडणे. उदाहरणार्थ, कोंबडीचा अर्धा भाग मांस भक्षणासाठी व अर्धा भाग तिने अंडी घालण्यासाठी. हे म्हणणे अत्यंत विसंवादी आहे. (It involves a total contradiction.) याच न्यायाला 'अर्धजरतीयन्याय' असेही म्हणतात. ('अर्धं जरत्याः कामयते' अर्धं न।) cf. 'यथायथं तर्हि शास्त्रीयोऽर्थः प्रतिपत्तव्यः। न तत्र अर्धजरतीयं लभ्यम्'। शाङ्करभाष्य– १।२।८.

–इतर काही न्याय स्पष्ट न करताही समजण्या जोगते आहेत त्यापैकी काही :

(५) **'अर्के चेन्मधु विन्देत किमर्थं पर्वतं व्रजेत्।'** –रुईच्या झाडात मध लभ्य असल्यावर पर्वताकडे मनुष्य कशाला जाईल? अनायासे एखादी गोष्ट सिद्ध होत असता त्यासाठी इतर खटाटोप कोण करील? (जै. सू. १।२।४ वरील शाबर भाष्य.)

(६) **स्थूणानिखननन्याय**– हलवून खुंटा बळकट करणे (जै. सू. ७।२।१ वरील भाष्य)

(७) **स्थालीपुलाकन्याय**– शितावरून भाताची परीक्षा (जै. सू. ७।४।१२)

(८) **माषमुद्गन्याय**– सामान्य नियम असा आहे की यज्ञासाठी एखादा पदार्थ उपलब्ध नसला तर तत्सदृश पदार्थ उपयोगात आणावा. पण एखादा पदार्थ निषिद्ध म्हणून सांगितला तर दुसरा तत्सदृश पदार्थ चालत नाही. जर मूग मिळत नसले तर माष (उडीद) चालणार नाहीत, कारण ते निषिद्ध मानले आहेत.

(९) **प्रधानमल्लनिबर्हणन्याय**– प्रधान मल्लाला कुस्तीत जिंकल्यानंतर इतर कमी सामर्थ्याच्या मल्लांना जिंकल्यासारखेच आहे. (वे. सू. १।४।२८ वरील शांकरभाष्य.)

(१०) **प्रयोजनमनुद्दिश्य न मन्दोऽपि**– प्रवर्तते। (श्लोकवार्तिक) कोणता तरी हेतु मनात असल्याशिवाय मंदबुद्धि मनुष्यही कार्याला प्रवृत्त होत नाही.

(११) **पिष्टपेषणन्याय**– (जै. सू. १०.२.३ वरील शाबरभाष्य) अनावश्यक पुनरुक्ति– दळून पीठ झाल्यानंतर पुनः दळण्यासारखे अनावश्यक.

(१२) **पङ्कप्रक्षालनन्याय**– (वे. सू. ३।२।२२ वरील शांकरभाष्य) कारण नसता चिखलात पाय घालून मग धुवीत बसणे. मूळ श्लोक वनपर्वात २.४९ आहे तो असा–

'प्रक्षालनाद्धि पङ्कस्य दूरादस्पर्शनं वरम्।
(श्रेयो न स्पर्शनं नृणाम्)
धर्मार्थं यस्य वित्तेहा वरं तस्य निरीहता॥
(वनपर्व २.४९)

(१३) **देहलीदीपन्याय**– दोन खोल्यामधील दरवाजात दिवा लावल्याने जसा दोन्हीकडे प्रकाश पडतो त्याप्रमाणे. (जै. सू. ११-१-६१ वरील शाबर भाष्य.) यालाच 'प्रासाददीपन्याय' म्हणतात.

(१४) **आगन्तूनामन्ते निवेशः** (जै. सू. ५।३।४ वरील शाबर भाष्य) आगंतुकाला शेवटचे स्थान मिळते.

(१५) **अन्धपरंपरान्याय** (जै. सू. १.३.२७ वरील तंत्रवार्तिक.) अर्थ स्पष्ट आहे.

(१६) **काकदन्तपरीक्षान्याय**– (जै. सू. २।२।२५ वरील शाबरी भाष्य) त्याचा अर्थ निरर्थक काथ्याकूट. अंगावरील केस किंवा कावळ्याचे दात मोजण्यासारखे.
–असे अनेक न्याय आहेत. कल्पना येण्यासाठी काही वर उद्धृत केले आहेत. इत्यलम्.

अनुक्रमणिका





प्रा. आनंद यादव

मराठी कवितेतील प्रतिमावाद

कवितेतील 'प्रतिमा' म्हणजे कवीच्या मनातील मूळ काव्यानुभूतीचे साधनांच्या साहाय्याने तयार केलेले प्रतिदर्शन. असे प्रतिदर्शन घडवीत असताना चराचर विश्वातील ज्या वस्तु-मात्रांचा शब्दांच्या द्वारे साधन म्हणून उपयोग करून घ्यावयाचा असतो; त्यांची मांडणी मनातील अनुभूतीनुसार करावी लागते. त्यामुळे वस्तुमात्रांच्या प्रस्थापित मांडणीत बदल, उलथा-पालथ करावी लागते. असा बदल अगर उलथापालथ केल्यावरच अनुभूतीनुसार त्यांची नवी मांडणी करता येणे शक्य असते. ही मांडणी तिच्यातील अनुभूतीच्या अस्तित्वामुळे कवीची 'निर्मिती' असते. म्हणून कवितेतील प्रतिमांचे आकलन निसर्गाच्या तुलनेने होऊ शकत नाही. अनुभूतीच्या अनुषंगानेच ते व्हावे लागते.

चांगल्या कविता-कलाकृतीतील प्रतिमा ही अपरिहार्य असते. कारण कलाकृतीतील संबंध अनुभूतीच्या अवस्थेच्या प्रवासातील ती एक आवश्यक टप्पा साधत असते. अशा अनेक प्रतिमांनी अनुभूतीचा प्रवास पूर्ण होऊन आकार पूर्ण करता येणे शक्य असते. हा आकार पूर्ण झाल्यावर कलाकृती सिद्ध होते.

सबंध कलाकृतीत प्रतिमा ही अनुभूतीच्या प्रवासातील टप्पा साधत असल्याने तिचे महत्त्व त्या कलाकृतीच्या सर्व संदर्भातच ठरविणे योग्य असते. ती प्रतिमा कलाकृतीच्या बाहेर एरव्ही कितीही आकर्षक, नवीन आणि इतर अनेक शब्दार्थ गुणांनी युक्त असली आणि जर कलाकृतीत काहीही साधू शकत नसली तर तिचे कलाकृतीच्या संदर्भात महत्त्व शून्य. अशा प्रकारच्या महत्त्वशून्य पण इतर बाह्य-गुणांनी युक्त अशा अनेक प्रतिमा आजच्या मराठी कवितेत सर्वत्र आढळतात. छोटयामोठ्या सर्वच कवींच्या संदर्भात हे विधान करता येईल. कारण अशा प्रकारची अनेक उदाहरणे सापडतात.

अनुभूतीच्या प्रवासातील टप्पा साधणे हे प्रतिमेचे कलाकृतीतील स्वरूप असल्याने ती हा टप्पा जास्तीत-जास्त, आणि अचूकपणे साधण्याची सदैव धडपड करीत असते. ह्या धडपडीतूनच आजवरच्या प्रतिमा-स्वरूपाचा विकास झालेला आपणास दिसून येतो. तिचे त्यामुळे अनेक प्रकार पडलेले आहेत. मानसशास्त्रानेही प्रतिमेच्या विकासाच्या ह्या धडपडीला खूप मदत केलेली आहे. म्हणून आजची प्रतिमा कित्येक वेळा रूप, रस, स्पर्श, गंध, ध्वनी, यांपैकी एकाहून जास्त अनुभूतिघटक एकाच वेळी व्यक्त करू शकते.

प्रतिमेची ही धडपड अलीकडील मराठी कवितेत जास्त प्रमाणात चाललेली दिसते. शास्त्रीय कारण असे दिसते की आजची मराठी कविता अनुभूतीचे अनेक बारीकसारीक पदर दाखवू इच्छिते. तिचे भावविश्व जास्त जास्त सखोल म्हणून अमूर्त, अस्पष्ट, अस्थिर (जाणवले न जाणवले असे) होत चाललेले दिसते. अशा स्वरूपाच्या अनुभूतीला स्पष्ट, समूर्त, स्फटिकरूप करावयाचे असेल तर प्रतिमेचा उपयोग अत्यावश्यक होऊन बसतो. (स्थूल, रूढ, स्पष्ट, स्थिर, अनुभूती व्यक्त करताना प्रतिमाहीन वाक्ये वापरली तरी ती अनुभूती व्यक्त होऊ शकते; असा सर्वसाधारण अनुभव आहे.) त्यामुळेच आजच्या मराठी कवितेत प्रतिमेशिवाय भाषा उपयोगात आणणे कठीण होऊन बसलेले आहे. शिवाय प्रतिमेला इंद्रिय-संवेदनाही संश्लेषक पद्धतीने व्यक्त करण्याचे सामर्थ्य प्राप्त झालेले असल्यामुळे ती भाषेचा विश्लेषक स्वभाव जास्तीत जास्त टाळून तिचा (भाषचा) वापर करू शकते. या कारणांसाठी ती आजच्या कवितेत सर्वत्र विखुरलेली दिसते.

प्रतिमेचा वापर जास्त प्रमाणात होऊ लागलेला आहे; याची आणखी काही गौण कारणे सांगता येतील. 'भावनात्मक समतानता म्हणजे काव्य'

ही काव्याची केली गेलेली व्याख्याही आजच्या कवितेत प्रतिमांचे प्राबल्य वाढण्यास कारणीभूत झालेली आहे. अनुभूती व्यक्त करण्यासाठी कवी निसर्गातील वस्तु-मात्रांचा उपयोग करतो. त्यामुळे ह्या निसर्गवस्तू कवितासृष्टीत निसर्गातील मांडणी-पेक्षा वेगळ्या पद्धतीने मांडल्या जातात. त्यामुळे बाहेरच्या निसर्गापेक्षा कवितेत त्याच निसर्गातील वस्तु-मात्रांची एक वेगळी आणि नवीन सृष्टी निर्माण होत असते. ती मानवी अनुभूतीच्या डुबीमुळे रसिकाला हवीशी व जास्त जवळची वाटते. जिवंत म्हणून गूढ वाटते. तिचे रंगरूपादी वस्तुगुण अधिक ठळक, अधिक नितळ, अधिक वैशिष्ट्यपूर्ण आणि अधिक महत्त्वपूर्ण (significant) होतात. कवितेच्या संदर्भात हव्या असलेल्या गुणांवरच प्रतिमा केन्द्रित झालेली असल्याने ती सृष्टी त्या गुणांनी ठळक (म्हणूनही नवी, ताजी) होते. निदान कविता अनुभवताना तरी त्या त्या वेळपुरता असा अनुभव येतो. प्रतिमा ही मराठी कवितेत तुलनात्मक दृष्ट्या अगदी अलीकडे वापरण्याचे इंग्रजी वाङ्मयामुळे जाणीव झाल्याने तिच्यात अजून नवीनतेचे आकर्षण आहे. त्यामुळेही काही प्रमाणात तरी तिचा वापर होत असावा असे दिसते– 'अलीकडच्या कवितेत प्रतिमेचा वापर जास्त होतो. आणि अलीकडची कविता म्हणजे नव-कविता.' असे फसवे तर्कशास्त्र काहींनी उराशी बाळगून आपल्या रविकिरण- मंडळ कालीन कवितेला प्रतिमेचे कलम केले. आणि आपल्या स्थूल, अनुत्कट, पारंपरिक, सामान्यालाही सहज आकलन होणाऱ्या अनुभूती कारण नसताना प्रतिमेच्या द्वारा मांडल्या व ते नवकवींच्या पंगतीत बसण्याची इच्छा बाळगू लागले. (नव कवींनीही आपल्या अशा प्रकारच्या अनुभूती प्रतिमायुक्त भाषेत मांडल्याची उदाहरणे काही कमी नाहीत.) अर्थात अशामुळे कुणाचेच काही बिघडत नाही. पण यामुळे आजच्या कवितेतील इतर प्रवृत्ती (ह्या नवीनतेच्या आकर्षणामुळे) पाठीमागे पडू लागल्या आणि प्रतिमा डोळ्यात भरण्याइतकी चमकू लागली. तिचा प्रभाव पडला.

यातूनच प्रतिमावाद निर्माण झाला. कोणतीही प्रवृत्ती लक्षात येण्याइतकी निर्माण झाली आणि तिचा प्रभाव त्या त्या क्षेत्रात सर्वत्र दिसू लागला की वाद (ism) निर्माण होतो. प्रतिमावादही ह्याला अपवाद नाही.

प्रतिमेमुळे कवितेचे अंतर्बाह्य स्वरूप तर बदललेच. ह्या बदललेल्या स्वरूपामुळे काव्य-ग्रहण-क्रिया- पद्धतीतही फरक पडला. तथाकथित नवकवितेच्या पूर्वीची जी आधुनिक कविता आहे तिच्या शब्दार्थप्रधान तर्कसंगत स्वरूपामुळे वाक्यांचा अर्थ, त्यातील अलंकार ध्वन्यर्थ, इ० गोष्टी समजावून घेतल्यावर काव्यार्थ बऱ्याच प्रमाणात आकलन होतो. म्हणजे भाषेचा सामाजिकदृष्ट्या आपण जो वापर करत होतो त्याहून वेगळा असा भाषेचा वापर आधुनिक कवितेत प्रामुख्याने होत नव्हता. म्हणून कवितेतील शब्दार्थांची दुर्बोधता, संदिग्धता, दूरान्वयता इ० गोष्टी टळल्या की कविता कळत होती. आजच्या कवितेत शब्दार्थाची जागा प्रतिमेने घेतलेली आहे. आणि प्रतिमांची धडपड अनुभूती शक्य तो संश्लेषकपणे मांडण्यासाठी असते. म्हणून शब्दार्थांचा अन्वय न लावता प्रतिमांचा भावानुषंगाने अन्वय लावणे आजच्या कवितेत प्राप्त होऊन बसले आहे. प्रतिमांच्या ह्या स्वरूपामुळे आजच्या कवितेसाठी भाषाविद्वान, शब्दप्रभू, व्याकरणतज्ज्ञ, यांची मल्लीनाथी गरज राहिली नाही. तर भावावस्थेच्या संवेदना जाणणाऱ्या व त्या उत्कटतेने टिपून घेणाऱ्या इंद्रिय-संवेदकाची गरज आहे. अशा उत्कट इंद्रिय-संवेदकाला प्रतिमांचा अन्वय लावणे कठीण जाऊ नये.

यामुळे आजची कविता तर्कसंगत अर्थपूर्णतेकडे पराङ्मुख झाली. अर्थापेक्षा ती अनुभूतीच्या अवस्थेला महत्त्व देऊ लागली. आणि ही अवस्था जास्तीत जास्त संश्लेषक करून मांडू लागली. ती प्रामुख्याने इंद्रिय-संवेद्य झाली. भाषेच्या रूढ वापरातील विश्लेषक स्वभावामुळे ती तशा प्रकारची भाषा शक्य तो टाळू लागली.

भाषेचा सामाजिक वापर कवितेने टाळल्यामुळे आजची कविता एका अर्थी शास्त्रीय गायनाप्रमाणे शास्त्रीय झाली आहे. शास्त्रीय गायन जसे शुद्ध कलात्मक अनुभूती व्यक्त करीत असते, तशाच प्रकारच्या पातळीवरच्या अनुभूतीने युक्त ही कविता





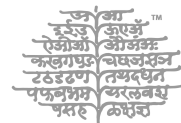
होऊ पाहत आहे. त्यामुळे तिचे शास्त्र समजावून घेतल्याशिवाय आकलन होणे कठीण होऊन बसते. आणि म्हणूनच तिचा आजचा वाचक शास्त्रीय गायनाच्या श्रोत्यांइतकाच निवडक आहे.

यावरून असा प्रश्न निर्माण होतो की जास्तीत जास्त प्रतिमा असलेली कविता जास्तीत जास्त अनुभूती-शुद्ध आणि चांगली काय ? आणि कमीत कमी प्रतिमा असलेली कविता कमीत कमी अनुभूती-शुद्ध आणि निकृष्ट काय? तसेच प्रतिमा आणि साधा शब्दार्थ यांचे मिश्रण असलेली कविता मध्यम काय ? मग केवळ शब्दार्थांनी युक्त असलेल्या कवितेचे स्थान काय ? वास्तविक हे प्रश्न (प्रतिमेचा मनःपूर्वक अभ्यास करून तिचे स्थान निश्चित केले आणि साध्या अर्थाचे महत्त्व जाणून वक्तृत्वबाजी, शब्दबाजी, अलंकारांचा हव्यास आदी बाह्य गोष्टी टाळल्या तर) अप्रस्तुत वाटतात. कारण प्रतिमेचा वापर अगर शब्दार्थांचा वापर ह्या बाबी महत्त्वाच्या नसून अनुभूती जास्तीत जास्त शुद्ध स्वरूपात आणि संश्लेषकपणे उभी करणे; ही गोष्ट प्रस्तुत आणि महत्त्वाची आहे. ती प्रतिमांनी साधायची की शब्दार्थांनी साधायची की दोन्हींचा समन्वय करून साधायची हा प्रश्न ज्या त्या कवितेच्या स्वरूपावर व कवीच्या सामर्थ्यावर अवलंबून आहे. कवीने निर्माण केलेल्या कवितेच्या संदर्भात अशा प्रश्नांना स्थान नसते.

" प्रतिमा ही अनुभूती-संश्लेषक आहे, म्हणून तिचा परिणामही एकसंध होतो. पृथक्पृथक् होत नाही. जुन्या आधुनिक कवितेचा परिणाम तसा होत नाही. तसेच ती कविता फापटपसारा मांडणारी आहे. तिच्यातील उपमादी अलंकार शोभेसाठी व स्पष्टीकरणासाठी आलेले असतात. प्रतिमेचे स्वरूप अलंकारासारखे नाही. ती अंगभूत असते. ती नवीन आहे. मराठी कवितेतील ती एक क्रांती आहे. "– अशा प्रकारची टीका आणि मतेही आग्रही, एकांगी, अभिनिवेशी, जुन्याचा तिरस्कार व नव्याचा पुरस्कार करण्याच्या सवत हेतूने मांडली गेलेली असतात. ती यथार्थ स्वरूप कधीही सांगत नाहीत. त्यामुळे ती गफलत निर्माण करतात.

"प्रतिमा ही अनुभूति-संश्लेषक आहे; म्हणून ती असलेल्या कवितेचा परिणाम एकसंध होतो; हे विधान तर्काला धरून वाटत नाही. किंवा परिणामाच्या संदर्भात अज्ञान व्यक्त करणारे आहे. कारण कविता-आकलनाचा संपूर्ण परिणाम कविता अनुभवून क्रिया पूर्ण झाल्यावर पूर्ण होत असतो. मग चांगली कविता शब्दार्थामुळे व भाषेच्या रूढ वापरामुळे काहीशी विस्तृत असली किंवा प्रतिमांच्या वापरामुळे ती आटोपशीर असली तरी ओळीओळीतून किंवा प्रतिमा-प्रतिमातून काव्यानुभूतीचा होणारा प्रवास हा अखेरपर्यंत अनुभवला की त्याचा एकसमयावच्छेदेकरूनच परिणाम होत असतो. अर्थात 'एकच परिणाम' आटोपशीरपणे सांगितल्यास त्याचे स्वरूप तीव्रताग्राही असते व पसरून सांगितल्यास मंद असते. पण 'परिणामाचे परिमाण' तेच असते; हे कटाक्षाने लक्षात ठेविले पाहिजे. (उदाहरणाने स्पष्टीकरण असे करता येईल की पसरलेल्या मातीतून तोळाभर सोने काढण्यास कष्टाचे मान जास्त असते. त्यामुळे ते मिळाल्याच्या आनंदाचे स्वरूप व त्या संदर्भातील त्याचा मनावरील परिणाम हा मंद असतो. पण तेच तोळाभर सोने तसेच एकाजागी फार न कष्ट घेता सापडले तर तोळाभर सोने मिळाल्याच्या आनंदाचा मनावरील तोच परिणाम तीव्रताग्राही असतो.)

शिवाय 'प्रतिमा ही अनुभूति-संश्लेषक असते' याचा अर्थही सावधपणानेच घेणे आवश्यक आहे; कारण जुन्या आधुनिक कवितेतील शब्दार्थाच्या तुलनेने ती 'अधिक' अनुभूति-संश्लेषक आहे, एवढाच त्याचा अर्थ आहे. ती संपूर्ण भावश्लेषक नाही. तसे असते तर एका कवितेत एकच एकावयवी प्रतिमा (संपूर्ण अनुभूती व्यक्त करणारी) आली असती. पण तसे होत नाही. एका कवितेत अनेक प्रतिमा त्या अनुभूतीचा टप्पा साधत असतात. संपूर्ण काव्यानुभूती साधू शकत नाहीत. हे असे अनेक अवयवीभूत प्रतिमांच्याद्वारे अनेक टप्पे साधणे म्हणजे काव्यानुभूतीचे काही प्रमाणात विश्लेषणच आहे. याचाच अर्थ असा की शब्दार्थाच्या 'तुलनेने' ती अधिक भावसंश्लेषक आहे. अनेक शब्दांनी, वाक्यांनी जे कार्य होते ते त्या शब्दांपेक्षा, वाक्यांपेक्षा कमी प्रतिमांनी होते, असा त्याचा अर्थ आहे.





"जुन्या कवितेतील उपमादी अलंकार शोभेसाठी व स्पष्टीकरणासाठी आलेले असतात. प्रतिमेचे स्वरूप अलंकारासारखे नाही. ती अंगभूत असते." हे विधानही असेच ढिले वाटते. एक तर नवकवींच्या तथाकथित अनेक नवकवितात अशा अनेक प्रतिमा दाखविता येतील की त्या अनावश्यकपणे म्हणजे शोभेसाठी आलेल्या असतात. आणि जुन्या चांगल्या कवितातही असे अनेक अलंकार दाखविता येतील की जे अनुभूतीची अभिव्यक्ती समृद्धपणे करतात. याचाच अर्थ असा की प्रतिमा किंवा अलंकार कसे वापरले जातात यांवर त्यांचे कवितेतील स्वरूप अवलंबून असते. बाजूला घेऊन ते संपूर्णपणे स्पष्ट करता येत नाही.

मग अशी विधाने करण्यास प्रवृत्त करणारे मोह तरी कोणते आहेत, असा एक प्रश्न निर्माण होतो. त्याची कारणे माझ्या दृष्टीने अशी :— ह्याला अलंकार किंवा प्रतिमा कारणीभूत नसून त्यांचा कवींनी केलेला वापर व टीकाकारांनी केलेली त्यांची मीमांसा आहे

ज्ञानेश्वर-नामदेव, तुकाराम यांचे काही अभंग, ज्ञानेश्वरीतील काही ओव्या, तसेच आधुनिक कवींमध्ये केशवसुत, रे० टिळक, बालकवी, माधव-ज्यूलियन, कुसुमाग्रज ह्यांच्या काही कवितांकडे दृष्टी टाकल्यास दिसून येते की उपमा-दृष्टांतांसारखे काही प्राथमिक अलंकार सोडून दिले तर इतर अलंकार कवितेत केवळ शोभा वाढविण्यासाठी किंवा केवळ स्पष्टीकरणासाठी आलेले नसून ते काव्यानुभूती व्यक्त करण्यासाठीच आलेले असतात. चांगल्या कवितेत तरी त्यांचे स्थान असे असलेले दिसून येते —

(१) 'ऐका रसाळपणाचिया लोभा।
कीं श्रवणिंचि होती जिभा।
बोले इंद्रिया लागे कळंभा। एकमेका॥'
— ज्ञानेश्वर

(२) 'मृत आशांच्या चितावरुनिया
पिशाच माझें भटकत आहे
शांति नसेचि तया' (केशवसुत)

(३) 'काढ सखे तुझे गळचातिल चांदण्याचे हात
क्षितिजाच्या पलीकडे उभे दिवसाचे दूत.
—कुसुमाग्रज.

(४) 'प्रेम होईना तुझ्याने राख का घालूं शिरीं?
कां स्मशानाची कळा आणू मनाच्या मंदिरी?
— माधव ज्यूलियन

(५) 'जिवंत वहु बोलके अति सुरम्य ते उत्पल
नरें धरुनि नाशिले खचित थोर बुद्धीबल.
— रे० टिळक.

ह्यातील अलंकार कवितेची केवळ शोभा वाढविण्यासाठी व स्पष्टीकरणासाठी आलेले आहेत, असे म्हटले तर मग दुराग्रहाशिवाय तेथे दुसरे काही नाही; असे म्हणावे लागेल.

मराठीच्या काव्यशास्त्रावर संस्कृत काव्यशास्त्राचा मोठा परिणाम आहे. ह्या दोन्ही काव्यशास्त्रात अलंकाराच्या अतिरेकी आणि भलत्याच वाटेला लागलेल्या चर्चेमुळे त्या अलंकाराचा खेळ करणे म्हणजेच काव्य अशी समजूत निदान मराठीतील पंडित-कवींची झालेली असावी. त्यांनी काव्याची मूळ अनुभूती लक्षात न घेता अलंकारांचा वापर ठोकळेबाजपणाने व कोरडेपणाने भराभर केला. दीर्घोद्योग करून लाख-सव्वालाख कविता रचली. त्यामुळे ह्या वाङ्मयाकडे सहज जरी लक्ष गेले तरी अलंकार हा शोभादायक आणि स्पष्टीकरणात्मक आहे; असे म्हणण्याचा मोह होतो. पण हा दोष त्या अलंकारांचा नव्हे, तर ते तशा तऱ्हेने वापरणाऱ्या कवींचा आणि त्याचे स्वरूप विपर्यस्तपणे विवेचणाऱ्या टीकाकारांचा आहे, हे उघड आहे.

ह्याच्या उलट अंगभूत असलेली प्रतिमाही शोभादायक असल्याची उदाहरणे अगदी आवडत्या नवकवींच्या गाजलेल्या कवितासंग्रहातही दाखविता येतील. जेथे एका प्रतिमेने कार्य होते तेथे अनेक, हेतुबाह्य, आकर्षक प्रतिमांची उतरंड पाहायला मिळते. तरीही आपण प्रतिमा ही अंगभूत घटक आहे असेच म्हणतो.

ह्या दोन गोष्टींवरून असे दिसून येते की, अलंकार काय किंवा प्रतिमा काय, ह्यांचा वापर कवितेत कसा झालेला आहे हे पाहून, त्यांचा नेमका वापर कसा होणे नैसर्गिक व आवश्यक आहे; हे ठरविणे





म्हणजे त्यांचे कवितेतील स्थान ठरविणे होय. त्या दृष्टीनेच अलंकार आणि प्रतिमा यांचे स्थान पाहिले पाहिजे.

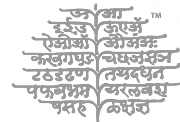
तसेच 'प्रतिमा' ही मराठी कवितेत नवीन आहे. ती एक क्रांती आहे'.) ह्या विधानांचा अर्थही शब्दश घ्यावयाचा नाही हे कळून येईल.

कारण प्रतिमा ही संपूर्णार्थाने मराठी कवितेंत नवीन नाही. म्हणून ती क्रांती नाही. ती अलंकाराचे विकसित स्वरूप आहे. म्हणून ती एक उत्क्रांती आहे. क्रांतीमध्ये पूर्वीची प्रस्थापित सर्व मूल्ये नाकारून नव्याच मूल्यांचा स्वीकार केलेला असतो. नवी मूल्ये प्रस्थापित करण्याची धडपड असते. उत्क्रांतीमध्ये पूर्वीच्या मूल्यांचेच स्वरूप विकसित झालेले व त्यामुळे त्यांचे परिणामही विकसित झालेले दिसून येतात. तीत पूर्वीची प्रस्थापित मूल्ये नाकारलेली नसतात. प्रतिमा ही उपमा-रूपक-प्रतीकाचेच विकसित व समृद्ध स्वरूप आहे.

ही प्रतिमा जुन्या व आधुनिक काव्यात आपणास अनेक ठिकाणी आढळते. पण तिच्याकडे दुर्लक्ष झालेले आहे. कित्येक त्यांना अतिशयोक्ती, रूपक, प्रतीक, चेतनोक्ती अशी नावे दिलेलीही आढळून येतात. आणि त्यांना अलंकाराच्या प्रकारांच्या विळात कोंबलेले दिसून येते. अधिक स्पष्ट करण्यासाठी असे सांगता येईल : केशवसुतांपासून तो रविकिरण-मंडळ कालीन कवींपर्यंत कोणतीही चांगली कविता घेतली तर कवितेतील अलंकार अनुभूति-बाह्य घटक वाटत नाही. तो अनुभूतीचेच एक अंग असतो. पण त्याचे संकेत तयार होऊन त्यातील नवीनतेला वाव राहिला नव्हता. तसेच भाषेच्या विश्लेषक स्वभावा-मुळे त्या कवींना कित्येक वेळा त्या घटकांची मांडणी वेगळी वेगळी करावी लागत होती. त्याशिवाय ती अनुभूती त्यावेळी शब्दार्थांनी मांडताच येत नव्हती. काव्यशास्त्राच्या शब्दप्रमाणवादी शिस्तीने ह्या अनु-भूतीच्या अभिव्यक्तीची एक पद्धत ठरवून दिली होती. त्यामुळे कोणत्या तरी काव्यशास्त्रीय अलं-काराचा प्रकार घेऊन ती अनुभूती त्यांना विकृत करून मांडावी लागत असावी असे वाटते. अलंकाराचे असे हे स्वरूप मूलतः भाषेच्या विश्लेषक स्वभावामुळे निर्माण झालेले होते. (अनुभूतीच्या पातळीमुळे नव्हे.) भाषेची ही मर्यादाच प्रतिमेने टाळली म्हणजे भाषेचा हा विश्लेषक स्वभाव टाळून संश्लेषक स्वरूपात अलंकार येऊ लागले; असेही म्हणता येईल. आणि येथेच अलंकाराचे विकसित स्वरूप आहे. आणि ह्यालाच आपण प्रतिमा म्हणतो.

卐 卐 卐

अनुक्रमणिका



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

त्र्यं. बि. आत्राम

गोंडी संख्यांकन

भारताच्या बहुतेक सर्वभागात आदिवासी लोक राहातात. त्यातही गोंड लोकाचे प्रमाण अधिक, त्यातल्या त्यात इतर बहुतेक आदिवासी जमातीपेक्षा गोंड लोकांची संस्कृति वरच्या दर्जाची व इतिहासपूर्ण आहे. गोंड लोकांची भाषा देखील आज अभ्यसनीय विषय बनलेला आहे. गोंडी भाषेला लिपी जरी नसली तरी त्याचे अमोल व विविध लोक-वाङ्मय अलिखित स्वरूपात व काही अंशी अन्यभाषांतून आजही उपलब्ध आहे. 'जंगोलिंगो [प्रोफेसर हिस्लॉप द्वारा ग्रथित], फळापेन, परसीपेन-आदि धार्मिक पद्यकथा; लग्न, सोयरीक, बारसे, अंगाई आदि लोकगीते; भीडी-पाळी, भीडीचावळी आदि प्रदीर्घ वंशवर्णने; येने-येना, मोहना (प्रेयसी) आदि प्रेमपूर्ण शृंगारिक गीते; हशाकुँवारी, जाटबा-पेटबा, करणकुँवारी इत्यादिकांची गांभीर्यपूर्ण, मार्मिक, व ऐतिहासिक गीते आजही गोंडी भाषेत उपलब्ध आहेत. पौळास्त्य गोंडांची ही वाङ्मयकला आजही जिवंत आहे. परंतु त्याची आज जोपासना केली जात नाही.

ज्याप्रमाणे लोकवाङ्मयाची परिस्थिती, तद्वतच गोंडीतील संख्यांकनाच्या बाबतीतील तीच परिस्थिती आहे, पूर्वी गोंडी भाषेत संपूर्ण संख्यागणन केले जात असावे असा गोंडीभाषा अभ्यासकांचा अंदाज आहे. कारण आजही गोंडी भाषेत 'एक' ते 'सात' पर्यंत मोजता येते. ८ (आठ) ते ९९ (नव्याण्णव) मराठी हिन्दी भाषेतून मोजतात. परंतु १०० (शंभर) मात्र पुन्हा गोंडीतून म्हटले जातात. याप्रमाणे अधले-मधले अंक गोंडीतून ज्या अर्थी उच्चारण्याची व्यवस्था आहे त्याअर्थी पूर्वीही गोंडी भाषेत संपूर्ण अंक असले पाहिजेत.

आज गोंडी भाषेतून खालीलप्रमाणे अंक मोजता येतात :

मराठी	गोंडी	मराठी	गोंडी
(१) एक	– उंदी	(५) पाच	– सयुंग्
(२) दोन	– रन्ड्	(६) सहा	– सारुंग्
(३) तीन	– मुन्द्	(७) सात	– एळुंग्
(४) चार	– नालुंग्	(१००) शंभर	– नूर

आठ (८) ते ९९ (नव्याण्णव) पर्यंत आकडे मराठी हिन्दी किंवा त्या त्या मुलुखातील भाषांप्रमाणेच बोलले जातात. परंतु काही काही भागात मधल्या संख्याही गोंडी भाषेतून अजूनही मोजल्या जातात, असे माझ्या थोड्या अभ्यासावरून मला कळून आले आहे.

सातपुड्यावरील घाटोळी गोंड दहापर्यंत त्यांच्या गोंडी भाषेतून गणन करू शकतात. ते पुढीलप्रमाणे अंक उच्चारतात–

मराठी	गोंडी	
(८) आठ	– अळमुंग	(१) तें (७) पर्यंत मागे सांगितल्याप्रमाणे उंदी, रंड असेच उच्चारतात.
(९) नऊ	– उलमांग	
(१०) दहा	– पद	

ही माहिती मला पौळास्त्यगोंड-फकीरचंदजी कंगाली, मोर्शी- यांचेकडून प्राप्त झाली.

असे दिसून येते की, गोंडीतील काही अंक तेलगू भाषेतील अंकासारखेच उच्चारले जातात. तेलगूत 'दहाला' "पदी" असे म्हणतात. सेतुमाधवराव पगडी यांनी "कोलामी" या द्राविडी भाषेत दहा-साठी 'पदी' हा शब्द असल्याचे सांगितले आहे असे दिसते.[१] गेल्या मे महिन्यात श्री रमेश जी. गादेपागा- B.Sc. ह्या माझ्या मित्राशी लोणावळ्यात भेट झाली असता त्याने मला तेलगूतील १ ते ९ अंक म्हणून दाखविले होते. व त्यातील काही अंक गोंडी अंक उच्चारणासारखेच आहेत.

---

१. भाऊ मांडवकर : 'कोलाम', पृष्ठ ४०४.

अनुक्रमणिका

मराठी	तेलगू	गोंडी
१. एक	ओकटी	उंडी
२. दोन	रोंडू *	रंड
३. तीन	मोडू *	मुंद
४. चार	नाल्गू *	नालुंग
५. पाच	ऐदू	सयुंग
६. सहा	आरू	सारूंग
७. सात	एळू *	एळूंग
८. आठ	अन्मीदी	अळमुंग
९. नऊ	तोमीदी	उलमांग
१०. दहा	पदी *	पद

या तक्त्यावरून '*' चिन्हांकित अंक गोंडीच्या अंकाशी उच्चाराने किती मिळते जुळते आहेत हे लक्षात येईल. या सर्वच द्राविडी भाषांमध्ये अनेक बाबतीत साम्य दिसून येते. आणि यामुळेच गोंडी ही द्राविडी भाषा आहे असे सांगण्यांत येते.

प्राध्यापक भाऊ मांडवकर यांनी 'बारा'ला गोंडीत 'पारेंडा' म्हणतात असे 'A Grammar of Gondi Language" या सेतुमाधवकृत पुस्तकातून सांगितले. तेव्हा 'पारेंडा' शब्द मला माहीत झाला. १९६३ मध्ये मी भोपाळला गेलो असता श्री. किसनराव उयके या गोंड व्यक्तीशी संपर्क आला व मध्यप्रदेशातील काही काही भागात 'वीस' या आकड्याला गोंडीत 'रण्णूगर' म्हणतात असे मला कळले. अनेक आदिवासींमध्ये आज मधले आकडे न दिसता 'वीस' आकडा मात्र अलबत दिसतो. याचे कारण काय असावे बरे ? यात एक सूत्र संभवते. 'कोलाम' या प्रबंधात प्रा. भाऊ मांडवकर म्हणतात, "... फक्त १ ते ५ एवढेच आकडे कोलामी भाषेत आहेत. त्यानंतर ते मराठीचा वापर करतात. आदिलाबाद भागातील कोलाम पाचानंतरचे काही तेलगू आकडे स्वतःचे म्हणून वापरतात. परंतु संपूर्ण कोलाम जमातीला ते माहीत नाहीत. मात्र २० हा आकडा कोलामीत सगळ्या भागात आढळतो ... कोलामांच्या भाषेत पाच नंतर वीस हाच आकडा आढळतो, यातही हेच सूत्र संभवते !"[२]

१९६५ मध्ये श्री. मंगलसिंग उयके यांचे लग्नानिमित्ताने मला नागपूरमधील गोंडी शाळेच्या एका पौळास्त्य शिक्षकाशी चर्चा करण्याचा योग आला. आणि तेथे मला शून्य म्हणजे 'गर' किंवा 'गार' हे निश्चित माहीत झाले.

तीन साडेतीन वर्षापूर्वी चांदूर तालुक्यातील झिबूजी भलावी या पौळास्त्य गोंडाकडून 'पाचपन्नास फेकते । हजारशे लोटते' या अर्थाचे एक कोडे गोंडीतून ऐकायला मिळाले होते. ते असे–

"सै सेंगर तिर्पेता । नुर्नुगर दुसेता ॥" धान्य पाखडण्याचे हे कोडे आहे. यात सै म्हणजे पाच व सेंगर म्हणजे पन्नास असा अर्थ आहे. गोंडामध्ये हजार हा आकडा होता किंवा नाही याबद्दल निश्चित मत देता येत नसले तरी तो असेलच तर 'नूरंगार' अशा स्वरूपात.

नूर म्हणजे शंभर हे तर गोंडात आहेच आणि असावा गर किंवा गार म्हणजे शून्य असेही आहे. तेव्हा हजाराला नूरंगार म्हणायला हरकत नाही. मात्र असा शब्द प्रचारात नाही हे मान्य करणे भाग आहे.

'अब्ज करोडो लोक गेले' असे बोलण्याकरिता गोंड लोक 'पुन्दकानोर्क पुन्दकांग सातुर्क.' असे म्हणतात. या वाक्यावरून मी माझी मते तयार केली. ती सत्याला जवळची असू शकतील असे वाटते.

वरील वाक्याचे पृथक्करण असे होईल– पुन् म्हणजे करोड; 'पुन्' वर 'गर' ठेवून 'पुन्गार' तयार करता येतो. पुंगार म्हणजे अब्ज. पुंगारचा शब्दार्थ आहे 'पद्म' किंवा फूल.

लाखाला गोंडीत लाखच म्हणतात पण लक्की किंवा अक्की असेही म्हणतात. लक्की हा लाखाचाच अपभ्रंश आहे. यात अक्की म्हणजे पान अर्थाच्या आकी शब्दापासून तयार झालेला असून अर्थ 'लक्ष' असाच करतात. या अक्कीवर ठेऊन 'अक्कींगर' म्हणजे कोटी असे म्हणण्यासही काही हरकत नाही.

याप्रमाणे मी काही गोंडी पुस्तकांच्या आधाराने आणि तद्विषयक इतर सामुग्रीच्या आधाराने गोंडीमध्ये संपूर्ण संख्यागणन करता येईल असा लहानसा प्रयत्न केलेला आहे. मात्र गोंडी मध्ये अंक (वर्णदेखील) कसा लिहावा याची सोय नाही. तो आपणास देवनागरी लिपी किंवा अंकांनी लिहूनच कार्यभाग साधू शकतो. कारण सध्या तरी गोंडीच्या

२. भाऊ मांडवकर : 'कोलाम' पृष्ठ ३१०.

अनुक्रमणिका





लिपीची निर्मिती झालेली नाही, आणि झाली तरी ती नसती डोके-दुखी होईल. कारण या असंख्य भाषांच्या गर्दीत हीस कोण वळून पहाणार ?

खालील पैकी काही अंक मूळात गोंडीमध्ये असलेल्यांच्याच आधारे आहेत. आणि काहीतर गोंडीतच मुळात आहेत. देवनागरी अंकपद्धतीने लिहून त्यांचा उच्चार गोंडीभाषेमध्ये कसा करता येईल हे खालील तक्त्यात दर्शविले आहे.

गोंडी संख्यागणन

मराठी गोंडी	मराठी गोंडी
१. एक – उंदी	२८. अठ्ठावीस – रेन्नामुंग
२. दोन – रंड	२९. एकोणंतीस – रेन्नुमांग
३. तीन – मुंद	३०. तीस – मुन्नुगर
४. चार – नालुंग	३१. एकतीस – मुन्नोंदी
५. पाच – सयुंग	३२. बत्तीस – मुरेंडा
६. सहा – सारूंग	३३. तेहतीस – मुम्मुंडा
७. सात – एळूंग	३४. चौतीस – मुन्नालू
८. आठ–अळमुंग	३५. पसतीस – मुन्नुसय
९. नऊ – उलमांग	३६. छत्तीस – मुन्नुसार
१०. दहा – पद	३७. सदतीस – मुन्नेळूंग
११. अकरा – पानूंदी	३८. अडतीस – मुन्नामुंग
१२. बारा – पारेंडा	३९ एकोणचाळीस-मुन्मुमांग
१३. तेरा – पामुंडा	४०. चाळीस – नल्लूगर
१४. चवदा – पानाल	४१. एकेचाळीस – नलूंदी
१५. पंधरा – पासय	४२. बेचाळीस – नल्लेंडा
१६. सोळा – पासार	४३. त्रेचाळीस – नलमुंडा
१७. सतरा – पयेळूं	४४ चौवेचाळीस-नल्लूनारम
१८. अठरा – पार्मुंग	४५. पंचेचाळीस–नल्लूसय
१९. एकोणवीस – पौमांग	४६. छेचाळीस – नल्लूसार
२०. वीस – रण्णूगर	४७. सत्तेचाळीस – नल्लेरूंग
२१. एकवीस – रेणूंदी	४८. अठ्ठेचाळीस - नलामुंग
२२. बावीस - रेट्रेंडा	४९. एकोणपन्नास -नलुमांग
२३. तेवीस – रैमुंडा	५०. पन्नास – सिकूंगर
२४. चोवीस – रेन्नात्र	५१. एकावन – सिकून्दी
२५. पंचवीस – रेन्नुसय	५२. बावन – सिकेन्डा
२६. सव्वीस – रेन्नुसार	५३. त्रेपन – सिमुन्डा
२७. सत्तावीस – रेळेळूंग	५४. चौपन – सिक्नाल

मराठी गोंडी	मराठी गोंडी
५५. पंचावन – सिक्षय	७८. अठ्याहत्तर – इरामुंग
५६. छप्पन – सिक्षार	७९. एकोणऐंशी – इरूमांग
५७. सत्तावन – सिकेरूंग	८०. ऐंशी – अमुंगर
५८. अठ्ठावन – सिकामुंग	८१. एक्यांशी – अमोंदी
५९. एकोणसाठ - सिकुमांग	८२. बॅंशी – अमेंडा
६०. साठ – सरोंगर	८३. त्र्यांशी – अमुंदा
६१. एकसष्ट – सरोंदी	८४. चौऱ्यांशी – अमुनाल
६२. बासष्ट – सरेंडा	८५. पंचांशी – अमुसय
६३. त्रेसष्ट – सर्मुंडा	८६. शहांशी – अमुसार
६४. चौसष्ट – सन्नाल	८७. सत्यांशी – अमेरूंग
६५. पासष्ट – सरूसय	८८. अठ्यांशी-अमाळमुंग
६६. सहासष्ट – सरूसार	८९. एकोणनव्वद-अमुलमांग
६७. सदुसष्ट सरेरूंग	९०. नव्वद – उलमागर
६८. अडुसष्ट – सरार्मुंग	९१. एक्याणव – उल्मोंदी
६९. एकोणसत्तर -सरूल्मांग	९२. बॅण्णव – उल्मेंडा
७०. सत्तर – येरोंगर	९३. त्र्याण्णव – उल्मुंडा
७१. एकाहत्तर – इरोंदी	९४. चौऱ्याण्णव–उल्मन्नाळ
७२. बाहत्तर – इरेंडा	९५. पंच्याण्णव–उल्मस्सय
७३. त्र्याहत्तर – इर्मुंडा	९६. शॅहाण्णव–उल्मस्सार
७४. चौऱ्याहत्तर – इर्नाल	९७. सत्याण्णव – उल्मेळूंग
७५. पंचाहत्तर - इर्सय	९८. अठ्याण्णव – उल्मर्मुंग
७६. शाहत्तर – इसोर	९९. नव्याण्णव – उर्मोल्मांग
७७. सत्याहत्तर – इरेरूंग	१००. शंभर – नूर

ज्याप्रमाणे मराठीत 'पहिल्यांदा, दुसऱ्यांदा, तिसऱ्यांदा ...... आदि, असे म्हटले जाते, त्याच प्रमाणे गोंडीत अनुक्रमे उन्वीर, रव्वीर, मुव्वीर ......' असे म्हटले जाते. सेतुमाधवराव यांनी 'इव्वीर' शब्द '१ ल्यादा' साठी सांगितलेला आहे.[३] पण 'इव्वीर' हा गोंडी शब्द 'दोघे' (Both) चा शब्दार्थ आहे. हैद्राबाद विभागात अधिक प्रचलित आहे.

मराठीप्रमाणे '१ ले, २ रे, ३ रे, ४ थे, ५ वे, ६ वे ...... इ.' या करिता गोंडीत अनुक्रमे 'उन्दवे, रन्वे, मुन्वे, नालवे, सयवे, सारवे ... ... इ.' असे म्हणतात. वऱ्हाडात मात्र असा प्रयोग अधिक करतात.

आजच्या गोंडी भाषेत संख्यांकन जवळ जवळ सर्वच भागातून नाहीसे झालेले होते. त्या त्या भागातील

अनुक्रमणिका

भाषातूनच ते संख्यांकन (Counting) करीत असत. पण आता मात्र गोंडी संख्यांकनाचे संपूर्णतः पुनरुज्जीवन होऊ शकते. आणि त्यातील सर्व त्रुटी भरून काढल्या जाऊ शकतात. कारण पुष्कळसे विचारवंत या भाषेच्या अभ्यासात व संशोधनात गुंतलेले आहेत. विशेषतः माजी मंत्री श्री देवीसिंह चव्हाण, प्रोफेसर भाऊ मांडवकर, श्रीमान बोधनकर– चीफ रिसर्च ऑफिसर, ट्रायबल रिसर्च युनीट महाराष्ट्र; आणि श्री क. ब. तोडसाम इत्यादि व्यक्तींची नांवे उल्लेखनीय आहेत. मागील ५–६ वर्षांपासून 'आदिवासी सुधार सेवा समिति, आदिवासीनगर अमरावती' ही संस्थादेखील या कामात प्रयत्नशील आहे.

मी या सर्वांचा उपयोग करून हे गोंडी-संख्यांकन गोंडी- भाषिकांच्याच नव्हेतर भाषाशास्त्रज्ञांच्या सेवेस सादर करीत आहे.

३, सेतुमाधवराव : A Grammar of Gondi Language.

अनुक्रमणिका

पुस्तक परामर्श-

जुने वाङ्मय : नवे संशोधन*

मराठी भाषा व वाङ्मय यांच्या अभ्यासासाठी व संशोधनासाठी महाराष्ट्रातील विविध विद्यापीठांच्या स्थापनेमुळे उत्तेजन मिळू लागले आहे. या विद्यापीठातील मराठी विभागाकडून संशोधनकार्य योजनापूर्वक सुरू झालेले आहे. तथापि स्वयंप्रेरित संशोधन करणाऱ्यांची संख्या मात्र त्यामानाने दिसून येत नाही. ही काळजी करण्यासारखी स्थिती आज निर्माण झाली आहे. जुन्या वाङ्मयाचे प्रकाशन करणे ही आजही समस्या होऊन राहिली आहे. संशोधनपर लेखनाला ज्यांच्याकडून उत्तेजन मिळावे अशी अपेक्षा असते, अशा काही नियतकालिकांकडूनही त्याची उपेक्षा केली जाते. ही वस्तुस्थिती आहे. अशा स्थितीत प्राचीन मराठी वाङ्मयाची जुनी बाडे धुंडण्यासाठी वणवण हिंडावे, त्यावर प्रकाश टाकणाऱ्या नव्या गोष्टी मराठी वाचकांसमोर मांडाव्यात, यासाठी लागणाऱ्या द्रव्य-साहाय्याची शक्यता नसताना पदरमोड करावी आणि हे सर्व लेखन प्रकाशात आणण्यासाठी धडपडावे ही जिद्द बाळगणाऱ्या व्यक्ती दिवसेंदिवस दुर्मिळ होत जाव्यात यात नवल नाही. या सर्व पार्श्वभूमीवर डॉ. पंडित आवळीकरांच्या 'जुने वाङ्मय नवे संशोधन' या लेखसंग्रहाचे त्यांनी स्वतःच केलेले प्रकाशन आशादायक मानावे लागेल.

डॉ. आवळीकर यांच्या या संग्रहात एकोणीस लेखांचा समावेश आहे. विष्णुदास नामा, महानुभाव कवि नवरस नारायण, एकनाथ, मुक्तेश्वर, विप्रनारायण आणि चंद्रात्मज रुद्र या परिचित मराठी कवींच्या काव्यवृत्तींचा आणि त्यांच्या जीवनाचा परिचय सुरुवातीच्या काही लेखात त्यांनी करून दिलेला आहे. पण एकूण संग्रहात अपरिचित कवींचे जीवन व त्यांचे वाङ्मय यांचा परिचय करून देणाऱ्या लेखांचे प्रमाण जास्त असून ते या संग्रहाचे महत्वाचे वैशिष्ट्य आहे. मुख्यतः कर्नाटक विद्यापीठाच्या कार्यक्षेत्रातील अनेक मराठी कवींच्या रचनांचा परिचय यात आलेला आहे. यात कित्येक कर्नाटकस्थ संतांची चरित्रेही आहेत. विजापूर किंवा बेळगाव जिल्ह्यातील ऐगाळी, विजापूर, लोकापूर, कारवंडकी, सारवाड, गुर्लहोसूर, मुरगोड अशा अनेक गावांचा उल्लेख त्यानिमित्ताने होतो. या सर्व गावांचा एक आलेख तयार केला तर या कर्नाटकस्थ संतांचे आणि कवींचे कार्यक्षेत्र मराठी वाचकासमोर उभे राहू शकेल. मराठी संतांच्या कार्याचा यांच्यावर झालेला परिणाम पाहता येईल आणि त्या दोघात काही समान दुवा सापडतो की काय हेही शोधता येऊ शकेल.

या नव्याने उपलब्ध झालेल्या वाङ्मयाचे प्रामुख्याने तीन प्रकारात वर्गीकरण करतां येण्यासारखे आहे : (१) मुडलगी मठातील 'बोधपरंपरा (२) वडवाळतसिद्ध नागेशपरंपरा आणि (३) चिदंबर दीक्षितपरंपरा यापैकी मुडलगी (जि. बेळगाव) येथील मठात उपलब्ध झालेले साहित्य महत्वाचे आहे. ही परंपरा मराठी कवि मुकुंदराज याचेशी संबंध जोडणारी व इतरही काही कवींशी नाते सांगणारी अशी आहे. या मुडलगी मठात डॉ. आवळेकर यांना मिळालेले 'देशिक चरित्र' प्राचीन मराठी चरित्रवाङ्मयात भर टाकणारे आहे. या बोधपरंपरेतील रंगबोध, अद्वयबोध, शिवबोध, रंगबोध व शिवबोध या प्रमुख संतांची चरित्रे यात आली आहेत. 'देशिक चरित्र' यातील देशिक ऐवजी 'गुरु' हा त्याच अर्थाचा शब्द वापरता आला असता, परंतु त्याच नावाचा दुसरा ग्रंथ असल्याने 'देशिक' हा शब्द त्याने निवडला असावा, असे लेखक म्हणतात.

या बोधपरंपरेतील पहिले रंगबोधस्वामी यानी गीतेवर लिहिलेल्या 'रंगबोधिनी' या टीकेच्या उपलब्ध पहिल्या अध्यायाचा परिचय डॉ. आवळीकर यानी करून दिला आहे. या अध्यायाची भाषावैशिष्ट्ये दाखविणारी चर्चा उद्‌बोधक आहे. याच रंगबोधस्वामींनी योगवासिष्ठावरही एक टीका लिहिली. याही ग्रंथाचा परिचय व भाषावैशिष्ट्ये लेखकानी दाखवून

* जुने वाङ्मय : नवे संशोधन लेखक, प्रकाशक– डॉ. पंडित आवळीकर कर्नाटक आर्टस् कॉलेज, धारवाड मूल्य – १० – पृष्ठे ३०२.

अनुक्रमणिका





दिली आहेत. याच परंपरेतील अद्वयबोधांच्या कवितेचा परिचय या संग्रहात आपल्याला मिळतो. ही कविता अध्यात्मरंगाने रंगलेली आहे. या कवीचा काळ सोळावे शतक हा आहे असे लेखक मानतात.

'गुरुमालिका : एक अध्याय' या लेखात लेखकानी कर्नाटकातील एक संत महीपति यांचे लौकिक चरित्र सांगितले आहे. या गुरुमालिकेत आणखी कोणा-संतांची चरित्रे आली हे स्पष्ट होत नाही. शिवाय या महीपतींची माहिती लेखकानी कानडी 'कीर्तन-संग्रहा'वरून देण्याचा प्रयत्न केलेला आहे. स्वतः महीपतीची रचना उपलब्ध नाही. यामुळे केवळ महिपतीच्या लौकिक चरित्रावरच समाधान मानून रहावे लागते. 'नागेशलीलामृत' या ग्रंथावरून डॉ. आवळीकरांनी कवि आलमखान आणि अज्ञानसिद्ध नागेश या नागेशपरंपरेतील कवींची माहिती दिली आहे. ज्या 'नागेशलीलामृत' ग्रंथावरून ते माहिती देतात, तो ग्रंथ श्री. वा. सी. बेंद्रे यांच्या मते सन १९३४ मधला आहे. तर लेखक तो १८४८ मधील मानतात. 'संकटहरणी' प्रस्तावनेत श्री. मोहोळकर यानी दिलेली माहिती डॉ. तुळपुळे यांनीही विश्वसनीय मानलेली नाही. दुसरा पोषक पुरावा नसताना डॉ. आवळीकर मात्र ती खरी असल्याचे ठामपणे सांगतात. संशोधित व्यक्ति वा कृतीसंबंधी नवीन काही मांडण्याची इच्छा असली तरी त्यात अभिनिवेश असू नये व ते निदान तर्कबाह्य ठरू नये एवढीच या बाबतीत अपेक्षा असते. या दोनही कवींच्या बाबतीत समाधान होण्याइतके हाती लागत नाही, एवढे म्हणावेसे वाटते. मात्र अज्ञानसिद्धांच्या चार नवीन प्रकरणांची ओळख डॉ. आवळीकरानी दिली असून ती महत्त्वाची आहे.

बेळगाव जिल्ह्यातील गुर्लहोसूर येथे होऊन गेलेले एक अवतारी पुरुष चिदंबर दीक्षित यांचे एक शिष्य राजाराम यानी लिहिलेल्या 'श्रीमच्चरित्र' या अभंगात्मक चरित्राचा परिचय डॉ. आवळीकरानी त्यांच्या विविध वैशिष्ट्यांसह करून दिला आहे. मात्र या लेखात या चरित्रातील व्यक्तीच्या अनुषंगाने ऐतिहासिक स्वरूपाची माहितीच त्यांनी दिली आहे. सामाजिक जीवन, तत्त्वज्ञान, काव्यविशेष यांची चर्चा नाही 'चरित्राचा तपशील तर बाजूलाच राहिला.' असे ते स्वतःच सांगतात. याच चिदंबर परंपरेतील परंतु तुकारामाला गुरु मानणारी एक कवयित्री विठाबाई हिच्या अभंगांचा व चरित्राचाही परिचय आपल्याला मिळतो.

'विष्णुदासनाम्याचे हरिश्चंद्राख्यान' केंद्रस्थानी ठेवून त्याच्या आधीच्या व नंतरच्या हरिश्चंद्राख्यानांचा कथानकापुरता विचार येथे केलेला आहे. नामदेव, जनाबाई, मुक्तेश्वर, श्रीधर यांच्या काव्याशी तुलनाही केली आहे. परंतु या कवींनी मूळ कथानकात केलेल्या फेरफारांचे आधार कोणते हे सांगितलेले नाही. त्यामुळे कल्पनाऋण कोणी कुणाचे व किती घेतले हे ठरविणे कठीण. काही शब्दसाम्य मात्र आढळते.

महानुभाव कवि नवरस नारायण यांचा 'शैल्य पर्व' हा ग्रंथ लेखकास उपलब्ध झाला असून त्याचा त्यानी एका लेखात परिचय करून दिला आहे. हा कवि १४ व्या शतकात होऊन गेला असे लेखक मानतात. परंतु त्यांच्या काव्यात येणाऱ्या 'फिरंग्यांच्या' उल्लेखावरून तो १६ व्या शतकातील असला पाहिजे असे वाटते. सारंगधर भोजने हा नवरस नारायण नव्हे हे लेखकानी साधार सिद्ध करून दाखविले आहे.

'चंद्रहासाख्यान' हे २०३ ओव्यांचे अपूर्ण स्थितीतील काव्य लेखकाना उपलब्ध झाले आहे. भारत इतिहास संशोधक मंडळ पुणे व समर्थ वाग्देवता मंदिरातही 'चंद्रहास कथा' व 'चंद्रहासआख्यान' नामा पाठकाच्या नांवावर आहेत. लेखकानी सारे विवेचन हे 'चंद्रहासाख्यान' विष्णुदास नाम्याचे आहे असे धरून चालविले आहे. त्यामुळे विष्णुदास नामा हा या आख्यानाचा कर्ता असावा, असा माझा ग्रह झाला असेही ते म्हणतात. पण शेवटी मात्र 'परंतु सध्या मात्र मला उपलब्ध झालेल्या चंद्रहासाख्यानाचा कर्ता नामा पाठक आहे एवढे निश्चयपूर्वक म्हणतो' असे म्हणून त्यानी वाचकांना बुचकळ्यात टाकले आहे. हे विधान सिद्ध करण्याचे मात्र राहून गेले आहे. धुळे व पुणे येथील प्रतींचा शोध घेतला असता तर या लेखाचा एवढा प्रपंच करण्याचे कारण उरले नसते.

डॉ. आवळीकर याना उपलब्ध झालेल्या श्री एकनाथांच्या भावार्थ रामायणातील 'युद्धकांडातील'

काही वैशिष्ट्यपूर्ण भाग त्यानी उजेडात आणलेला आहे. एकनाथानी सप्तकांडात्मक रचना केली असावी असे जयरामसुताप्रमाणे त्यानाही वाटते. 'एकनाथांचाच अध्याय जयराममुताने स्वतःच्या शब्दात थोड्याफार फरकाने त्याने रचून घातला' हे डॉ. आवळीकर यांचे विधान पटण्यासारखे नाही. एकनाथांचा श्रीरामाकडे पाहण्याचा विशिष्ट दृष्टिकोन जयरामसुतांना सांभाळता आलेला नाही. आणि संपूर्ण कथाच वेगळ्या संदर्भात लिहिलेली आहे. 'फरकाचा तपशील देण्याचे कारण नाही' असे आवळीकर म्हणतात. पण त्याचीच नेमकी आवश्यकता आहे. एरव्ही एकनाथ व जयराम सुतातील त्याना वाटणारी जवळीक पटणारी नाही.

'मुक्तेश्वरावर प्रकाश' या लेखात मुक्तेश्वरास कर्नाटकातील डंबळ येथे नेऊन ठेवण्याचा प्रयत्न आवळीकरानी केला आहे. त्यांच्याच शब्दात सांगायचे तर ही सर्व 'अनुमाने' आहेत आणि त्याला बहिरंग पुरावा अद्यापि मिळालेला नाही. विजापूरचे डॉ. ना. ब. जोशी यांनी आवळीकरांची ही सर्व विधाने खोडून काढलेली आहेत. असे असताना त्यावर काही भाष्य न करता मूळ लेख जसाच्या तसा ग्रंथनिविष्ट करण्यात आवळीकरांची आग्रही भूमिकाच अधिक दिसून येते.

'विप्रनारायण' हा डॉ. आवळीकरांचा लेख म्हणजे मी 'विप्रनारायणकृत अश्वमेध' या 'लोकसत्ते' मध्ये लिहिलेल्या लेखाची दुसरी बाजू आहे. या लेखात डॉ. आवळीकरानी माझ्या काही विधानांचा परामर्श घेतलेला आहे. तथापि ग्रंथात हा लेख समाविष्ट करीत असताना मूळ लेखातील विधानांचा गोषवारा त्यानी दिला असता तर अधिक बरे झाले असते. 'अश्वमेध' कर्ता विप्रनारायण याच्या जीवनाचा अधिक विचार व्हावा आणि त्याच्या काव्याशी अधिक जवळ जाता यावे याद्दष्टीने डॉ. आवळीकरांचा हा लेख अतिशय उपयुक्त असा आहे.

कर्नाटकातील एक उपेक्षित कवि चंद्रात्मज रुद्र याच्या जीवनावर प्रकाश टाकणारे डॉ. आवळीकरांचे संशोधन मौलिक आहे. मुडलगी येथील बोधपरंपरेशी असलेला चंद्रात्मज रुद्राचा संबंध हा त्याच्यासंबंधी नव्याने विचार करावयास लावणारा आहे. आजवर त्याचे 'उद्योगपर्व'च उपलब्ध होते. परंतु त्याच्या काही मराठी व कानडी स्फुट पदांचाही परिचय डॉ. आवळीकरानी करून दिला आहे. विविध संशोधकांच्या मतांचा परामर्श घेऊन डॉ. आवळीकर यांनी 'चंद्रात्मज रुद्रा'चा काळ शके १६४० ते १७०० हा ठरविला आहे. तो सत्याला अधिक जवळचा असल्याने मान्य होण्यास प्रत्यवाय नसावा. माझ्याकडे असलेल्या 'उद्योगपर्वाच्या' हस्तलिखितात त्याचा लेखनकाल 'शके १६७४' अंगिरस संवत्सर श्रावण शुद्ध द्वादशी सोमवार हा देण्यात आलेला आहे. आणि माझ्याकडील हा पुरावा डॉ. आवळीकरांचे विधानास अत्यंत पोषक असाच आहे.

डॉ. आवळीकरांच्या संशोधनाचा हा धावता परामर्श आहे. संशोधनासाठी आवश्यक ती परिश्रमशीलता आणि कल्पकता यांचा प्रत्यय या ग्रंथाच्या पानापानातून येतो. ग्रंथलेखक, त्याचे जीवन आणि काल यांचा विचार अत्यंत साक्षेपाने व सत्याच्या अधिकाधिक जवळ जाण्याच्या भावनेने त्यानी केला आहे. मराठी वाङ्मयाच्या इतिहासलेखनात अशा साक्षेपी वृत्तीची अतिशय आवश्यकता आहे. यामुळे विशिष्ट काळातील आणि प्रदेशातील वाङ्मयीन प्रवाहांचा चांगला परिचय होण्यास मदत होऊ शकते. आपल्या विधानाच्या समर्थनार्थ ठायी ठायी डॉ. आवळीकरांनी विपुल संदर्भ दिलेले आहेत. मूळ विषयाला त्यामुळे बळकटी येतेच पण एकप्रकारचा बंदिस्तपणाही प्राप्त होतो. सामान्य वाचकाला यातील कालनिश्चितीची वा तत्सदृश चर्चा कदाचित रुचणार नाही; परंतु मराठी वाङ्मयाच्या अभ्यासकांना त्याचे मोल निश्चितच जाणवेल. मराठी वाङ्मयाच्या इतिहासात डॉ. आवळीकरांनी आपल्या संशोधनाने अनेक उपेक्षितांना स्थानापन्न केले आहे आणि उद्याच्या वाङ्मयेतिहासकारांना त्यांची नोंद घ्यावी लागेल अशी त्यांची वैशिष्ट्येही दाखवून दिली आहेत. वेगवेगळया नियतकालिकात प्रसिद्ध झालेल्या लेखांचा प्रसिद्धीकाळ व त्या त्या नियतकालिकाचे नाव त्यानी त्या त्या लेखाखाली दिले असते, तर या संग्रहास अधिक पूर्णता आली असती. चिकित्सक वाचकाला या लेखसंग्रहात भरपूर वैचारिक खाद्य मिळण्यासारखे आहे आणि नवे धागे आणि नवे दुवेही सापडण्याची





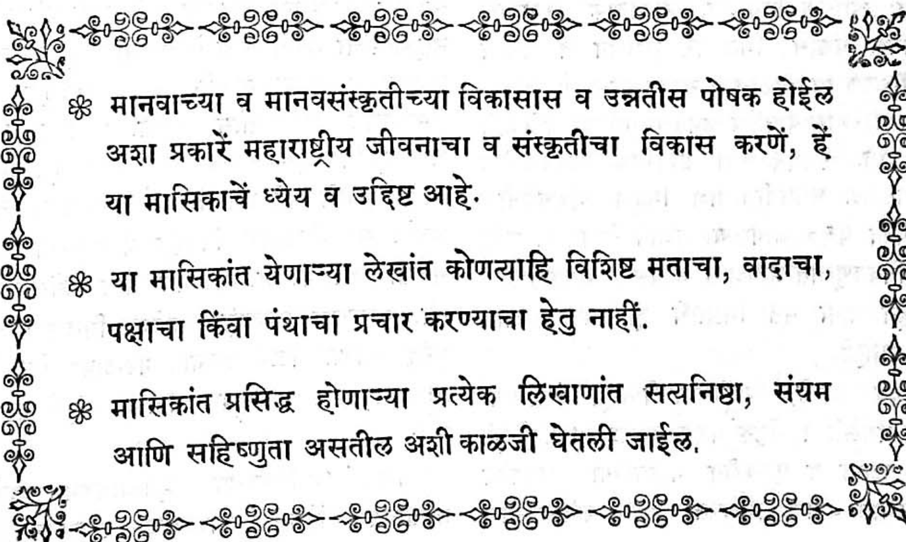
शक्यता आहे. आणि तसे झाले तर आवळीकरानाही आपल्या परिचयाची पावती मिळाल्यासारखे होणार आहे.

काही विशिष्ट परिचित कवींविषयीचे संशोधनात्मक लेख सोडले तर या संग्रहातील बहुसंख्य लेख अनेक नवीन कवींचे जीवन व वाङ्मय यावर प्रकाश टाकणारे आहेत. डॉ. आवळीकर यानी कर्नाटकातील प्राचीन मराठी साहित्य व त्यात त्यांनी उजेडात आणलेल्या कवींचे नेमके स्थान याविषयीचा एखादा परिचयात्मक लेख या संग्रहात समाविष्ट केला असता तर विषय-प्रवेशाच्या दृष्टीने तो फार उपयुक्त ठरला असता.

'जुने वाङ्मय नवे संशोधन' या लेखसंग्रहास पुणे व कर्नाटक विद्यापीठाकडून तसेच महाराष्ट्र राज्य साहित्य व संस्कृति मंडळाकडून अनुदाने मिळालेली आहेत. विशिष्ट वाचकवर्ग असणाऱ्या या अशा वाङ्मयाच्या प्रकाशनासाठी अशा अनुदानाची फार जरूरी असते. त्या दृष्टीने या ग्रंथास साहाय्य केल्या-बद्दल या सर्वांचे अभिनंदन करणे जरूरीचे आहे.

मराठी वाङ्मयाच्या इतिहासात आजवर उपेक्षित राहिलेल्या अनेक कवींना प्रकाशात आणण्याचे कार्य डॉ. पंडितराव आवळीकर यानी केले आहे. यापूर्वी निजगुण शिवयोगी यांचा 'विवेक चिंतामणी' हा ग्रंथ प्रकाशित करून मराठीतील लिंगायत पंथीयांच्या वाङ्मयाकडे मराठी वाचकांचे लक्ष वेधले. त्याच-प्रमाणे या नव्या संग्रहात त्यांनी मुडलगी (ता. गोकाक, जि. बेळगाव) येथील महातील बोधपरंपरा व त्या परंपरेतील उपयुक्त व विविध वाङ्मयकृती यांचा त्यांनी करून दिलेला परिचय प्राचीन मराठी वाङ्मयाच्या अभ्यासकाला नवे दालन दाखविणारा आहे. या परंपरेचा अनेक मराठी कवींशी निकटचा संबंध आलेला असल्यामुळे तिचे महत्त्व निःसंशय मोलाचे आहे. डॉ. पंडितराव आवळीकर यानी जुन्या हस्त-लिखितांचा शोध घेण्यापासून ते हा लेखसंग्रह प्रसिद्ध करण्यापर्यन्त दाखविलेली परिश्रमशीलता व चिकाटी अभिनंदनीय आहे. त्यांच्या या कार्याचे मराठी वाच-कानी चीज करणे हे त्याना त्याचप्रमाणे प्राचीन मराठी साहित्याच्या अभ्यासकांनाही उत्तेजनकारक ठरणार आहे.

प्रा. वसंत स. जोशी



❁ मानवाच्या व मानवसंस्कृतीच्या विकासास व उन्नतीस पोषक होईल अशा प्रकारें महाराष्ट्रीय जीवनाचा व संस्कृतीचा विकास करणें, हें या मासिकाचें ध्येय व उद्दिष्ट आहे.

❁ या मासिकांत येणाऱ्या लेखांत कोणत्याहि विशिष्ट मताचा, वादाचा, पक्षाचा किंवा पंथाचा प्रचार करण्याचा हेतु नाहीं.

❁ मासिकांत प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक लिखाणांत सत्यनिष्ठा, संयम आणि सहिष्णुता असतील अशी काळजी घेतली जाईल.

सार-संकलन

सोव्हिएट दृष्टीतून भारतीय निवडणुका

येत्या फेब्रुवारी महिन्यात होणाऱ्या भारतीय निवडणुका स्वराज्यप्राप्तीनंतर चौथ्या होत. गेले कित्येक महिने या निवडणुकांची तयारी चालू आहे. इतके दिवस चालणारी ही तयारी भारतातील गुंतागुंतीची राजकीय परिस्थिती, आर्थिक प्रश्नांचे गांभीर्य व तीव्र होणाऱ्या वर्गकलहांची द्योतक होय. अखिल भारतीय निवडणुकीच्या आखाड्यात एकंदर पंधरा राजकीय पक्ष उतरले असले तरी त्यातील बहुसंख्य पक्ष लहान लहान प्रादेशिक गट असून खरी चुरस पाच किंवा सहा मोठ्या पक्षातच आहे.

जसजशी निवडणूक जवळ येत आहे तसतसा सत्ताधीश पक्षाला होणारा उजवीकडचा व डावीकडचा विरोध स्पष्ट होत आहे. काँग्रेस पक्षान्तर्गत विरोध उघडकीस येत असून उजवा गट आपले प्रभुत्व सिद्ध करण्याचा प्रयत्न करीत आहे.

काँग्रेसच्या काळज्या

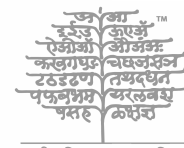
ब्रिटिश वसाहतवादाविरुद्ध चळवळ करून स्वातंत्र्य-प्राप्तीनंतर जवळजवळ दोन दशके काँग्रेसने राज्य-कारभार चालविला. या पक्षाचे अंतर्गत धोरण विशेषत: आर्थिक नियोजन, औद्योगिक क्षेत्रातील सार्वजनिक धंद्यास मिळणारे उत्तेजन व देशाचे औद्योगीकरण या गोष्टीस व सर्वसाधारणपणे आंतर-राष्ट्रीय धोरणास बहुसंख्य जनतेचा पाठिंबा आहे असे दिसून येते. १९६२ च्या सार्वत्रिक निवडणुकीत काँग्रेसपक्षाला घवघवीत यश मिळून लोकसभेतील पाचशेपैकी ३६० जागा या पक्षाने जिंकल्या. परंतु त्याच निवडणुकीत प्रत्यक्षात काँग्रेसला मतदानातील निम्म्याहून कमी मते मिळाली ही गोष्ट लक्षात ठेवली पाहिजे.

१९६४ साली, स्वातंत्र्यप्राप्तीपासून पंतप्रधान-पदावर असलेले पं. नेहरू मरण पावले. या घटनेमुळे काँग्रेस पक्षात व एकंदरीत भारताच्या राजकीय वातावरणात बरीच अस्थिरता आली. काँग्रेसमधील उजव्या गटाने आपले वर्चस्व स्थापन करण्यास सुरवात करून पाकिस्तानशी झालेल्या संघर्षांमुळे निर्माण झालेल्या कठीण परिस्थितीचा फायदा घेण्यास सुरवात केली. त्यातच दुष्काळाची भर पडली व आर्थिक परिस्थिती ढासळली.

राष्ट्राचा विकास कोणत्या मार्गाने व कसा करावा यावद्दल काँग्रेस पक्षात सतत चर्चा चालू आहे. पक्षनेते सध्या देशात चालू असलेल्या भांडवल-शाही विकासाचे वर्णन 'समाजवादाचा प्रारंभ' म्हणून करीत असतात. परंतु काँग्रेसमध्ये आर्थिक विकासासंबंधी चालू असलेली चर्चा पुष्कळवेळा परस्परविरोधी मते उघडकीस आणते. व त्यामुळे काँग्रेसपक्ष म्हणजे भांडवलदार व समाजवादी त्याच प्रमाणे निरनिराळे जातीय गट यांचे एक कडबोळे आहे हे सिद्ध होते. भारतीय वृत्तपत्रातून काँग्रेस पक्षातील उजवे, डावे व मधले या तीन गटातील भांडणावर कडाडून व उघड टीका केली जाते.

काँग्रेस पक्षाच्या वरिष्ठ नेतृत्वात असलेली फूट लोकसभेचा नेता निवडताना गेल्या वर्षी उघड झाली. श्री. मुरारजी देसाई यांनी उजव्या गटाचे नेतृत्त्व करून श्री. इंदिरा गांधी यांना कसून विरोध केला. त्यावेळी मुरारजींना जरी यश आले नाही तरी त्यांच्या सहकाऱ्यांची शक्ती कमी लेखणे योग्य होणार नाही. उजव्या व डाव्या गटातील तेढ निवडणूक मंडळ नेमतानाही दृष्टोत्पत्तीस आली. पक्षाच्या वतीने भारतीय निवडणुका लढविणारे हे मंडळ (पार्लमेंटरी बोर्ड) पक्षाचे सर्व उमेदवार ठरविण्यास जबाबदार असते. या मंडळावर निवडून येण्याकरता डाव्या गटातील श्री. के. डी. मालवीय यांनी काँग्रेस अध्यक्ष श्री. कामराज यांचाही पाठिंबा मिळवला होता परंतु उजव्या गटाने त्याना मंडळावर येऊ दिले नाही. हे मंडळ उजव्या गटाच्या संपूर्ण ताब्यात गेले.

'लिंक' मासिकाच्या म्हणण्यावरून स्वातंत्र्य-प्राप्तीनंतर काँग्रेसमध्ये भांडवलदारांचे महत्त्व वाढीस





लागले आहे. गेल्या तिन्ही निवडणुकीतील काँग्रेस उमेदवारांची यादी तपासली असता त्यातील भांडवलदारांच्या प्रत्यक्ष प्रतिनिधींची संख्या हळूहळू वाढत आहे असे दिसून येते.

स्थानिक काँग्रेस कार्यकर्त्यात वैयक्तिक वैमनस्ये वाढत असून त्याचा तात्त्विक मतभेदांशी काहीही संबंध नाही. हा संघर्ष सत्तास्पर्धेतूनच उत्पन्न होत आहे. प्रत्येक प्रांतातील अंतर्गत भांडणे इतकी विकोपास जात आहेत की त्यांचा परामर्ष घेण्याकरता एक खास कमिटी नेमण्याची गरज गेल्या मार्च महिन्यातच निर्माण झाली. केरळ, म्हैसूर, ओरिसा व प. बंगाल या राज्यातून तर काँग्रेसमध्ये उघड उघड दुफळी झालेली आहे. कित्येक ठिकाणी प्रतिस्पर्धीकांग्रेस पक्ष निर्माण होण्याची भीती निर्माण झालेली आहे. केरळ काँग्रेस, ओरिसातील जन काँग्रेस व बंगाल-काँग्रेस निवडणुकीत आपआपले उमेदवार उभे करणार असा रंग दिसत आहे. काँग्रेसमधून बाहेर पडलेले हे असंतोषी पक्ष एखादा अखिल भारतीय पक्ष स्थापन करण्याची शक्यताही निर्माण झाली आहे असे समजते.

अशा तऱ्हेच्या अनेक संकटाची जाणीव असलेले काही काँग्रेस नेते पक्षाने जाहीर केलेला सामाजिक व आर्थिक विकासाचा कार्यक्रम ताबडतोब हाती घ्यावा असा आग्रह करीत असल्यास नवल नाही.

भांडवलदारांचे नोकर

' स्वतंत्र पार्टी जर सत्तारूढ झाली असती तर मी कितीतरी श्रीमंत झालो असतो ! ' असे उद्‌गार एका बडया भांडवलदाराने जेम्स पॉट या अमेरिकन वार्ताहराजवळ काढले. या वार्ताहाराने स्वतंत्रपक्षातील नेत्यांचे आपल्या पुस्तकात बरेच गुणगान केलेले आहे. स्वतंत्रपक्षाचे प्रमुख नेते श्री. राजगोपालाचारियार यांना या पुस्तकातील स्तुती इतकी पसंत पडली की त्यांनी पक्षाचे मुखपत्र असलेल्या स्वराज्य पत्रात जेम्स पॉटची पाठ थोपटली. शंकर्स विकली या व्यंगचित्रांच्या मासिकाने मात्र ' स्वतंत्र पक्षाचे ध्येय अमेरिकन वार्ताहरापेक्षा जास्त कोणास चांगले समजणार ? ' या मथळयाचे स्फुट प्रसिद्ध केले.

स्वतंत्र पक्ष अमेरिकावादी असून भारतीय भूमीवर यांना अमेरिकन पद्धतीचे जीवन रुजवावयाचे आहे त्या पक्षाचे अध्यक्ष श्री. रंगा हे तर अमेरिकन राष्ट्र-भक्त म्हणूनच प्रसिद्ध आहेत. स्वतंत्र पक्षाच्या नेत्यांना नेहरूंचे धोरण म्युझियममध्ये ठेवावयाचे आहे म्हणजेच स्वतंत्र पक्षाला अमेरिकेचे राजकीय व लष्करी वर्चस्व पाहिजे आहे. अमेरिकेच्या आंतर-राष्ट्रीय धोरणाला पाठिंबा देताना स्वतंत्र पक्षाला अमेरिकेचे व्हिएटनाममधील धोरण पण पसंत आहे.

राष्ट्रीय धोरण आखताना खाजगी भांडवलदारांना संपूर्ण स्वातंत्र्य देण्यावर या पक्षाचा भर आहे. सर्व तऱ्हेचे कंट्रोल्स नाहीसे करून परकीय भांडवलाला देशाचे दरवाजे सताड उघडे करण्याचा त्यांचा इरादा आहे.

गेल्या निवडणुकीत लोकसभेत या पक्षाला फक्त १८ जागा मिळाल्या. तर अनेक प्रांतीय विधान-सभातून हा पक्ष प्रमुख विरोधी पक्ष म्हणून अस्तित्वात आला. आगामी निवडणुकीत राष्ट्रीय पातळीवर निवडणुकीतील बहुसंख्य जागा मिळण्याची या पक्षास आशा नसली तरी काही प्रांतात तरी बहुमत मिळ-विण्याची त्याची कोशीस चालू आहे. हा पक्ष म्हणजे जनसंघ व प्रजा सोशालिस्ट पक्ष यासारख्या उजव्या गटांची गोळाबेरीज आहे. त्याचप्रमाणे काँग्रेस-पक्षातील उजव्या गटात फूट पाडण्याचाही ते प्रयत्न करीत आहेत. आपले सभासद गटागटाने काँग्रेसमध्ये घसविण्याचाही त्यांचा प्रयत्न आहे.

भगवा धोका

भगवा हा जनसंघाचा रंग आहे. मे महिन्यात जालंदर येथे झालेल्या मेळाव्यात सर्वत्र भगवेच भगवे दिसत होते. हा धार्मिक पक्ष जमीनदार लोकांचा व गरीब मध्यम वर्गाचा पक्ष आहे. त्यांचा सार्वजनिक उद्योगधंद्यास विरोध असून कोठल्याही तऱ्हेच्या प्रगतीस व लोकशाहीस त्यांचा विरोध आहे. भारताने आपले लष्कर खूप वाढवून अणुबाँब तयार करावा असे त्यांचे म्हणणे आहे. कम्युनिस्ट तत्त्वज्ञानास त्यांचा कठोर विरोध असून कम्युनिस्ट पक्षावर बंदी घालावी असा ठराव त्यांनी जालंदरला केला आहे. गेल्या निवडणुकीत जनसंघाला चौदा जागा मिळाल्या. यावेळी जास्त जागा मिळतील असे त्यांना वाटत आहे. कारण पाकिस्तानशी झालेल्या लढयाचे





दिवस पक्षाच्या दृष्टीने सुवर्ण दिवस होते. पक्षाचे वजन त्या काळात बरेच वाढले.

काँग्रेस पक्षाला उजवे धोरण स्वीकारण्यास लावणे हा या पक्षाचा मुख्य हेतु आहे. वादविवादाने वा हृदयपालटाने ते न जमल्यास हिंसक चळवळ करण्याचीही या पक्षाची तयारी आहे. या धमकीत फारसा अर्थ नाही. परंतु जनसंघाचे उद्दिष्ट काँग्रेसला सत्ताच्युत करण्याचे नसून कम्युनिस्टांना सत्ता मिळू न देणे हे आहे.

डावी फळी

१९६२ सालच्या निवडणुकीत कम्युनिस्ट पक्षाला लोकसभेत २९ जागा मिळाल्या. काँग्रेसपक्षाला सर्वात मोठा विरोध याच गटाचा. परंतु १९६४ साली या पक्षात फूट पडली असून डाव्या कम्युनिस्टांनी नवा पक्ष स्थापन केला आहे. भारतीय कम्युनिस्ट पक्षाने, डाव्या कम्युनिस्ट पक्षाला व इतरही डाव्या गटाना या निवडणुकीत एकत्र येण्याचे आव्हान केले आहे. गेल्या जून मध्ये झालेल्या पक्षाचा नॅशनल कौंसिलच्या बैठकीत ' देशातील प्रगतशील व डाव्या विचारसरणीच्या भिन्न भिन्न गटातील वैमनस्य दूर करून देशातील डाव्या व लोकशाही शक्ती संघटित होतील अशा तऱ्हेचे वातावरण निर्माण करण्याचे ठरविण्यात आले. या ठरावाप्रमाणे प. बंगाल, केरळ, नवी दिल्ली, दुर्गापूर, मुंबई व इतरही अनेक ठिकाणी झालेल्या चळवळीत व संपात निरनिराळ्या डाव्या पक्षांनी व कामगार संघटनांनी भाग घेतला. हे संप भाववाढ, दारिद्रय व लोकांच्या गरजाकडे दुर्लक्ष याबाबत झाले होते. मुंबईत अखिल भारतीय कम्युनिस्ट पक्ष, डावा कम्यनिस्ट पक्ष, संयुक्त समाजवादी पक्ष, शेतकरी कामकरी पक्ष व क्रांतीकारी समाजवादी पक्ष हे सर्व २५ ऑगस्टच्या संपात सामील झाले होते.

निवडणुका जवळ येत चालल्यामुळे तर डाव्या पक्षांची संघटना व्यवस्थित आकार घेऊ लागली आहे. अखिल भारतीय कम्युनिस्ट पक्ष, डावा कम्युनिस्ट पक्ष, संयुक्त समाजवादी व इतर पक्षांनी राष्ट्रीय पातळीवर एकत्र येऊन निवडणूक लढविण्याचे नक्की केले आहे. ते आपआपल्या जाहीरनाम्याप्रमाणे आपआपल्या मतदार संघातून प्रचार करणार असून यात एकसूत्रीपणा आणण्यात येणार आहे.

कम्युनिस्ट पक्ष

भारतातील प्रतिक्रांतिकारक शक्ती व त्यांना पाठिंबा देणाऱ्या आंतरराष्ट्रीय साम्राज्यवादी शक्तींचा नायनाट करण्यासाठी सर्व प्रगत शक्तींना एका विशिष्ट कार्यक्रमाकरता संघटित करणारे असे कम्युनिस्ट पक्षाचे धोरण आहे. देशाच्या स्वातंत्र्याचे रक्षण हा सर्वात मोठा राजकीय प्रश्न आज भारतापुढे आहे. व त्याकरता ' काँग्रेसमधील लोकशाही प्रवृत्तीच्या गटाच्या व काँग्रेसबाहेरील सर्व प्रकारच्या प्रगतीशील वृत्तीच्या गटांची संघटना करणे जरूर आहे. आर्थिक व्यवस्थेत मूलगामी बदल घडवून आणण्याची गरज कम्युनिस्ट पक्षाला वाटत आहे. मोठमाठ्या भांडवलदारावर निर्बंध घालून राष्ट्रीय उद्योगधंदे वाढवण्याची गरज त्यांना वाटत आहे. बँका व तेलकंपन्यांचे राष्ट्रीयीकरण करणे आवश्यक आहे. अन्नधान्याचे बाबतीत व संरक्षणसामुग्रीत भारताने अमेरिकेवर अवलंबून रहाणे धोक्याचे असून परकीय भांडवलाचे वर्चस्व झुगारून देणे जरूर आहे. परराष्ट्रीय धोरण आखताना अहिंसा व शांती यांचा मार्ग आक्रमून कोठल्याही तऱ्हेच्या चढावू धोरणापासून अलिप्त रहावे. साम्राज्यवाद व वसाहतवाद यांना भारताने कसून विरोध करावा. अमेरिकेने, व्हिएटनाममध्ये चालविलेल्या युद्धाचा कम्युनिस्ट पक्ष तीव्र निषेध करतो. त्याचप्रमाणे ताश्कंद ठरावाचे तंतोतंत पालन करण्याचे धोरण भारताने स्वीकारले पाहिजे. या सर्व गोष्टींवरून असे दिसून येते की भारतीय कम्युनिस्ट पक्षाचा कार्यक्रमच प्रगतशील असून भारताच्या जास्तीत जास्त हिताचा आहे.

—२१ सप्टेंबर १९६६ सोव्हिएट टाइम्स.

पॅसिफिकमधील एकमतता

अध्यक्ष जॉन्सन यांचे आशियातील धोरण यशस्वी होण्याची चिन्हे दिसू लागली आहेत. रणांगणावरील निर्णायक परीक्षा अजून उत्तीर्ण व्हावयाची आहे. कारण या हिवाळ्यात उत्तर व्हिएटनाम व व्हिएटकाँग अमेरिका व त्यांची दोस्त राष्ट्रे यांची रणांगणावर परीक्षा घेणार असे स्पष्ट दिसत आहे. मॅनिला





परिषदेने घोषित केलेल्या अटीवर तडजोड करण्यास शत्रू तयार होईल असे वाटत नाही. कमीत कमी एकवेळ तरी तो प्रयत्न करून पहाणारच! परंतु रणांगणाचे बाहेर जॉन्सनचे धोरण यशस्वी होऊ लागले आहे व त्याचा परिणाम रणांगणावर झाल्याखेरीज रहाणार नाही.

१९४७ साली पूर्व व दक्षिण युरोपमध्ये जे काही घडले ते आज आग्नेय आशियात घडत आहे. ट्रुमनने ग्रीस व तुर्कस्तान यांच्या संरक्षणाची जबाबदारी पत्करून दोन गोष्टी साधल्या. कम्युनिस्टेतर लष्कराला एकत्रित येण्यास केन्द्रस्थान मिळाले व कम्युनिस्ट गोटात अमेरिकेचा पाठिंबा असलेल्या ग्रीक लष्कराशी निकराचे युद्ध करावे की त्यातून माघार घ्यावी या संबंधाने वादंग माजले. ग्रीकचा प्रश्न मिटण्यास त्यानंतर अडीच वर्षे लागली परंतु कम्युनिस्ट लष्कर अथेन्सकडून सत्ता हिरावू शकले नाही.

कम्युनिस्टांचा ऐक्याचा प्रयत्न

अशाच तऱ्हेचे काहीतरी आज आशियात घडत आहे. पॅसिफिकमधील कम्युनिस्टेतर राष्ट्रात ऐक्य घडवून आणण्याचे काम जॉन्सन करीत आहे. तर दुसरीकडे रशिया व चीन यांचे संबंध दर घडीस दुरावत आहेत. लहान लहान कम्युनिस्ट राष्ट्रांचे सुद्धा एकमत निर्माण करणे कोसिगीनला जड जात आहे. मॉस्कोमध्ये जमलेल्या नऊ कम्युनिस्ट राष्ट्रांचे चीनबद्दल एकमत होऊ शकले नाही. उत्तर व्हिएटनाम व उत्तर कोरिया या परिषदेस हजर राहिली नाहीत. रुमानिया व बहुत करून क्युबा—चीनला दोष देणाऱ्या जाहिरनाम्याशी संगनमत होऊ शकली नाहीत. मोठ्या इतमामाने जमलेले जगातील १४ पैकी ९ कम्युनिस्ट राष्ट्रांचे पंतप्रधान, पक्षनेते, व संरक्षणमंत्री मतामतांची देवाणघेवाण करूनच घरी परतले. श्री. कोसिगीन यांना सर्व कम्युनिस्ट राष्ट्रांना एकत्रित आणणारा मसूदा अजून सापडलेला दिसत नाही. संशयाने पछाडलेल्या चीनी कम्युनिस्ट पक्षाला, उत्तर व्हिएटनामला मोठ्या प्रमाणात लष्करी मदत देण्याच्या करारात त्याने ओढले नाही तर दुसऱ्या बाजूला अमेरिकेशी समझोता करण्याचे धोरण स्वीकारण्याचा व चीनशी संबंध तोडण्याचा आपला मनोदय दोस्त कम्युनिस्ट राष्ट्रांना कोसिगीनने सांगितलेला नाही.

अध्यक्ष जॉन्सन यांचा दौरा

या उलट जॉन्सनने आपल्या पॅसिफिक दौऱ्यात बरेच यश मिळविले आहे असे दिसून येते. दक्षिण व्हिएटनाममधून दोस्त राष्ट्रांचे लष्कर कोणत्या अटीवर काढून घेतले जाईल ही घोषणा आज महत्त्वाची वाटत नसली तरी कालान्तराने उत्तर व्हिएटनाम राजवट जेव्हा त्यावर विचार करू लागेल तेव्हा, त्याचे महत्त्व लक्षात आल्याखेरीज रहाणार नाही. परंतु जॉन्सनची सगळ्यात मोठी कामगिरी म्हणजे कम्युनिस्टेतर राष्ट्रांचे एकमत निर्माण करणे ही होय. आशियातील सहा राष्ट्रे व आस्ट्रेलिया या राष्ट्रांनी मॅनिला परिषदेत भाग घेतला. व्हिएटनाममधील युद्धात अमेरिकेचे ते सहकारी आहेत. गेल्या जूनमध्ये आसपॅक (Aspac) नावाच्या गट पॅसिफिकमध्ये निर्माण करण्यात आला. त्यात जपान, फोर्मोसा व मलेशिया या राष्ट्रांचा पण समावेश आहे. मॅनिलातील बोलणी ज्यांनी लक्षपूर्वक तपासली असतील त्यांना या परिषदेतून आग्नेय आशियात एकमत निर्माण होण्याची आशा वाटल्याखेरीज रहाणार नाही. आसपॅकमध्ये सामील नसलेली राष्ट्रेही त्यात सामील होतील असे वाटते. श्री. अचीसन यांची अंझुस संघटणा व डलेस यांची सिआटो संघटना या दोघांनाही एकत्र आणणारी व त्या बाहेरील राष्ट्रांनाही एकत्र बांधणारी संघटना निर्माण करण्यात जॉन्सन यांनी यश मिळविले आहे असे वाटते. आशिआयी राष्ट्रांना चीनची वाटणारी भीती त्यांना एकत्र आणण्यास कारणीभूत झाली.

अमेरिकेच्या यशाला अध्यक्ष माओ व त्याचे रेड गार्डस् यांनी बराच हातभार लावला आहे. पॅसिफिक व हिंदी महासागरातील अनेक राष्ट्रांना चीनविरुद्ध अमेरिकेचे लष्करी संरक्षण दिलासा देणारे वाटल्यास नवल नाही. आस्ट्रेलिया व न्युझिलंडमध्ये जॉन्सनचे जे अपूर्व स्वागत झाले याचा अर्थ सहज समजू शकतो. संकटकाली अमेरिका आपल्या मदतीला धावेल याची तेथील जनतेस खात्री पटली आहे. भारतीय पंत प्रधान श्रीमती गांधी यांनी

उत्तर व्हिएटनाममधील बाँबहल्ले थांबवावे म्हणून अमेरिकेला प्राचारण केले असले तरी हिमालया-पलीकडील शत्रूशी सामना द्यावा लागल्यास अमेरिकाच उपयोगी पडेल अशी भारताची खात्री आहे. खाजगीत तसे अनेक ठिकाणी बोललेही जाते.

चीनजवळ अण्वस्त्रे आहेत हे नक्की झाल्यापासून आशियातील अधिकाधिक राष्ट्रे अमेरिकेचे छत्र स्वीकारीत आहेत. परंतु तिसऱ्या महायुद्धाच्या कल्पनेने उघडउघड सर्व गोष्टी करण्यास ती धजावत नाहीत. मॅनिला परिषदेचे मुख्य उद्देश दक्षिण व्हिएटनामचे संरक्षण व तेथील शांतता प्रस्थापन हा एक असून सबंध आग्नेय आशियाचा आर्थिक विकास करणे हाही होता. सर्व आशिआयी राष्ट्रांची संरक्षणयोजना अव्यक्त राहिली असली तरी प्रत्येकाला त्याची जाणीव होती हे मात्र नक्की. सिआटोच्या अनुभवा-वरून कोठल्याही गोष्टीची घाई न करता आर्थिक विकासावर भर देण्यास अमेरिका शिकली आहे. जपान, भारत व शेवटी इंडोनेशियालासुद्धा एकत्र आणण्यास धिमेपणाचे धोरणच उपयोगी पडेल अशी त्यांची खात्री झाली आहे. अमेरिकेचे लष्करी तळ या भागात कायम रहाणार नाहीत अशी येथील जनतेची खात्री होणे जरूर आहे. अमेरिकेचे अस्तित्व फारसे कोणाला पसंत नसले तरी चीनजवळील अण्वस्त्रामुळे अपरिहार्य आहे याचीही जाणीव सर्वत्र झालेली दिसत आहे. परंतु उघडपणे मात्र तसें कबूल करण्यास कोणीही तयार होणार नाही.

उत्तरव्हिएटनामचे सैन्य दक्षिणेतून काढून घेतल्या-दिवसापासून सहा महिन्याच्या आत आपले लष्कर काढून घेण्याची मॅनिला परिषदेची घोषणा अमेरिकेला शोभेशी आहे. अमेरिकेला शांतता पाहिजे आहे याची ती ग्वाही आहे. त्याचबरोबर अमेरिकेला आग्नेय आशियात कायमचा तळ ठोकावयाचा नाही असाही त्याचा अर्थ आहे. आपल्या दोस्त राष्ट्रांनी स्वतःच्या पायावर उभे रहावे अशीच अमेरिकेची इच्छा आहे. व म्हणूनच आशिआयी राष्ट्रांनी हळू हळू स्वतःच्या संरक्षणाची जबाबदारी घ्यावी असा जॉन्सन यांचा प्रयत्न आहे. थायलंडमधील लष्करी तळ काही दिवस तरी राहील. पण त्याचा उपयोग फक्त अण्वस्त्रांना लागणारा एक तळ येवढाच राहील. व्हिएटनाममध्ये शांतता प्रस्थापित झाल्यास त्याची फारशी गरज राहणार नाही. जर जपान व भारत यांनी अमेरिका व ब्रिटनचे संयुक्त अणुछत्र स्वीकारले व दुहेरी ताबा असलेली अण्वस्त्रे (Missiles) स्वीकारली किंवा स्वतःच ती तयार करण्याचे ठरवले तर अमे-रिकेला एकट्यालाच अणुछत्रीचा भार सोसण्याची गरज रहाणार नाही.

व्हिएटनामला संदेश :

आपले सैन्य कोणत्या अटीवर काढून घेण्यास आपण तयार आहोत या घोषणेत हो-चि-मिन्हलाही फार महत्त्वाचा संदेश अमेरिकेने पाठविलेला आहे. शांतता प्रस्थापित झाल्यावर काय होईल याचेही चित्र त्यात आहे. दक्षिण व्हिएटनाममध्ये कम्युनिस्ट राजवट येणे अशक्य आहे. परंतु कम्युनिस्टांनी अल्पसंख्याक विरोधक म्हणून रहाण्यास अमेरिकेचा विरोध नाही. दक्षिण व्हिएटनामला अमेरिकन सैन्य कायमचा वेढा देऊन बसणार नाही. हो-चि-मिन्हला आपले जीवित कर्तव्य म्हणजेच सर्व व्हिएटनाम कम्युनिस्ट छत्राखाली एकत्र आणणे—कदाचित सोडून द्यावे लागेल. व म्हणूनच लढाई चालू ठेवण्याचा अट्टाहासही करण्यास तो तयार होईल. परंतु त्यासाठी त्याला फार मोठी किंमत द्यावी लागेल. आतासारखीच लढाई जर चालू राहिली तर दक्षिणेतील कम्युनिस्ट जवळजवळ खलास होतील व हो-चि-मिन्हच्या दक्षिण दरवाज्याजवळ अमेरिकेचा लष्करी तळ पडेल. दक्षिण व्हिएटनामचे ग्रीस करावे की दक्षिण कोरिया करावे हा हो पुढील मुख्य प्रश्न आहे. यात रशियाचेही हितसंबंध गुंतलेले असून आग्नेय आशियात अमेरिकेचा लष्करी तळ कायमचा राहू नये अशीच त्यांचीही इच्छा आहे. गेल्या वर्षी मोठ्या संख्येने द. व्हिएटनाममध्ये पाठविलेल्या अमेरिकन लष्कराचे कार्य आता दृष्टोत्पत्तीस येत आहे. कारण या लष्कराचे द. व्हिएटनाममधील अस्तित्वच युद्ध-विराम करण्यास प्रवृत्त होण्यास पुरेसे आहे.

पाच वर्षापूर्वी आग्नेय आशियात शांतता स्थापणे स्वप्नवत् वाटत होते. पण या उध्वस्त मुलुखात शांतता स्थापणे आता शक्य वाटू लागले आहे. इंडो-

नेशियातील बदललेली राजवट उपयुक्त ठरेल असे दिसते. परंतु व्हिएटनाममधील अमेरिकन कार्य सर्वात महत्त्वाचे आहे. चीनच्या सरहद्दीवर कम्युनिस्टेतर राष्ट्रात स्थैर्य आणण्याबाबत अमेरिकेचा दृढनिश्चय झालेला होता हे सर्वांना समजणे जरूर होते. व्हिएटनाममध्ये अमेरिकेने आपल्या लष्करी सत्तेचे व शक्तीचे जे प्रदर्शन केले त्यावरून विस्तारवादी शक्तींना शह देण्यासाठी अमेरिकन अध्यक्ष काय करू शकतात हे सिद्ध झाले. १९४० च्या दशकात युरोपमध्ये जे झाले तेच आज आग्नेय आशियात होत आहे. अमेरिकन धोरणाभोवती पॅसिफिकमधील अनेक राष्ट्रे जमा करण्यात अध्यक्ष जॉन्सन यांनी यश मिळविले आहे. इतिहासाचा निर्वाळा शेवटी काहीही होवो आजतरी अध्यक्ष जॉन्सन यांनी युरोपप्रमाणेच आशियातही अमेरिका आपले वर्चस्व दाखवू शकते हे सिद्ध केले आहे. अमेरिकेचे वजन पॅसिफिकमध्ये वाढत आहे.

— दि इकॉनॉमिस्ट, लंडन, २९-१०-६६

चिनी फटाके–

इसवी सन नऊ मध्ये चीनने दारूगोळा शोधून काढला व त्यानंतर दोनशे वर्षांनी फटाक्यातील बाण (Rocket) शोधून काढला. त्यानंतर एक हजार वर्षांनी दारुगोळा व बाण एकत्र आणून चीनने पहिला अग्निबाण व अणुबॉम्बसुद्धा तयार केला. टाक्‌ला मकान वाळवंटात चीनी मिसिलीने अणुबॉम्ब आकाशात पाचशे मैल दूर नेला. व नंतर त्याचा स्फोट केला. या अद्वितीय यशाची घोषणा पेकिंग आकाशवाणीने मध्यरात्री केली. तावडतोब स्वर्गीय शांतता गेटावर विद्युत् झोत झळाळले, थोड्याच वेळात पिपल्स डेलीचे अंक लोकांना मिळाले, तर जनतेचे स्वातंत्र्य सैनिक लालनिशाण घेऊन रस्त्यावरून संचलन करू लागले.

जागतिक प्रतिक्रिया पण तावडतोब दृष्टोत्पत्तीस आली. हो-चि-मिन्हने हे यश जागतिक शांततेच्या दृष्टीने फार महत्त्वाचे आहे असे जाहीर केले. परंतु यु-थांटने त्याबद्दल दुमत व्यक्त केले. 'जगात कोठेही अणुबॉम्बचा स्फोट होणे गैर आहे' असे त्यांचे मत पडले. जपानने आपला विरोध व्यक्त करुन 'पेकिंग जागतिक राजकारणाच्या प्रवाहाच्या विरुद्ध जात आहे' असे म्हटले. वॉरसा व पॅरिसमधील कम्युनिस्ट वर्तमानपत्रांनी या बातमीस जास्तीत जास्त कमी प्रसिद्धी देण्याचा प्रयत्न केला. तर पॅरिसमधील स्वतंत्र वर्तमानपत्रांनी चीन खरोखरीचे अण्वस्त्र राष्ट्र बनले असे जाहीर केले.

मोठी पायरी

चीनने खरोखरच काय मिळविले ? पाश्चिमात्य गुप्त खात्याला समजले होते की चीनने थोड्या अंतरावर फेकता येईल असे प्रक्षेपणास्त्र (short range nuclear missile) तयार केले आहे. व तेच खरे आहे. गेल्या आठवड्यात फुटलेले चीनी अस्त्र २० किलोटन वजनाचे होते व त्याचा आकार हिरोशिमाला फोडलेल्या पहिल्या अणुबॉम्बएवढा होता. त्याचे वजन तिसऱ्या बॉम्बपेक्षा बरेच कमी होते (तिसरा बॉम्ब १३० किलोटनचा होता) यावेळी चीनी शास्त्रज्ञांनी बॉम्बचे वजन कमी करण्याचा मुद्दाम प्रयत्न केला की काय अशी पाश्चात्य शास्त्रज्ञांना शंका येत आहे. लहानशा युद्धक्षेत्रात वापरता यावे असे अस्त्र त्यांनी मुद्दाम बनवले आहे असे अनेकांचे म्हणणे आहे. जर चीनने हा बॉम्ब मुद्दाम लहान बनवला असला परंतु त्याची स्फोटक शक्ती जर मोठ्या बॉम्बएवढीच असली तर मात्र चीनने अण्वस्त्राबाबतीत एक महत्त्वाचा टप्पा गाठला आहे हे नक्की. त्याचे रेडिएशन किती लांबवर जाईल हे ठरविण्यास काही कालावधी लोटावा लागेल. हे अस्त्र कोणत्या पद्धतीने उडवले गेले हे अजून अज्ञात आहे. पेकिंग त्याभोवती गुप्ततेचे मुद्दामच जाळे विणत आहे असे वाटते. चीनीमध्ये रॉकेटला अग्निबाण (Fire arrow) म्हणतात. त्याचे इंग्रजीत भाषां तर 'गायडेड मिसिली' (Guided Missile) असे केले गेले. 'गायडेड मिसिली' या शब्दाला अनेक अर्थ प्राप्त झालेले आहेत. काही शास्त्रज्ञांचे मते चीनने रशियाच्या एस्. एस्. ४ (SS-4) मिसिलीसारखे वहान वापरले असले पाहिजे. ही मिसिली १००० मैल प्रवास करू शकते. पण त्यावर जर चीनने अवजड असा अणुबॉम्ब ठेवला असला तर ते ५०० मैलच प्रवास करू शकले असेल.





परीघ

चीनी शास्त्रज्ञांनी कोणतेही तंत्र वापरले असले तरी या स्फोटाने टोकियो, टायपे, मॅनिला व नवी दिल्ली ही शहरे चीनी अण्वस्त्रांच्या टप्प्यात आली हे सिद्ध झाले आहे. परंतु या कोणत्याही शहरावर हल्ला करण्यापूर्वी चीनला अमेरिकेच्या साध्या बॉम्ब-वर्षावाचा व मिसिलीतून सोडलेल्या भयंकर अग्नि-वर्षावाची दखल घ्यावी लागेल हे विसरता कामा नये.

प्रभावी छाप

परंतु चीनच्या स्फोटाची खरी किंमत राजकीय असून जागतिक मनोभूमिकेवरही त्याचा परिणाम झाल्याखेरीज रहाणार नाही. मॅनिला परिषदेच्या वेळीच हा स्फोट घडवून आणला गेला. त्याचप्रमाणे घरगुती भानगडीत चीनी रेडगार्डची सांस्कृतिक क्रांती पण त्यावेळी जोरात आली होती. दोन्हीवर जोरदार छाप पाडण्याची जरूरी होती. माओच्या विचारसरणीमुळे चिनी शास्त्र मोठमोठ्या गोष्टी चुटकीसरशी करीत आहे अशा तऱ्हेचे वातमीपत्र पेकिंगमध्ये काढण्यात आले होते.

चीनमधील सर्वात वरच्या दर्जाचे ७४ शास्त्रज्ञ अमेरिकन विद्यापीठांचे पदवीधर आहेत याचा उल्लेख मात्र पेकिंग कधीही करत नाही. पेकिंगचा प्रमुख शास्त्रज्ञ डॉ. त्सेन ह्यू- शेन हा ५७ वर्षाचा असून अमेरिकेतील कालटेक या प्रख्यात तंत्रशाळेत जेट प्रॉपल्शन या विषयाचा मुख्य प्राध्यापक होता. तो शांघाय विश्वविद्यालयाचा पदवीधर असून १९३५ साली मेकॅनिक इंजिनिअरिंगच्या शिक्षणाकरता एम्. आय. टी. मध्ये दाखल झाला. तेथून तो कालटेकमध्ये गेला. दुसऱ्या महायुद्धात त्याला वसाहत विमान-दलात घेण्यात आले. लढाई संपल्यानंतर हिटलरच्या मिसिलींचा अभ्यास करण्याकरता नेमलेल्या शास्त्र-ज्ञांच्या संघातही तो होता.

१९५० साली डॉ. त्से आपल्या आई वडिलांना भेटण्याचे निमित्त करून शांघायकडे निघाला. त्याला चीनकडे जाणाऱ्या एका जहाजावर १८०० पौंड वजनाचे रॉकेटवरील संशोधन करण्यास लागणारे सामान घेऊन जाताना पकडले. अनेक प्रकारच्या तपासण्या झाल्यानंतर त्याचेजवळ विशेष गुप्त असे काही नाही असे ठरविण्यात आले. तो १९३० पासून कायुनिस्ट पक्षाचा सभासद होता असे उघडकीस आले म्हणून अमेरिकन सरकारने त्याला हद्दपार करण्याचे ठरविले. परंतु त्याचेजवळ अनेक तऱ्हेची गुप्त माहिती असल्यामुळे १९५५ सालपर्यंत त्याला कालटेकमध्येच ठेवण्यात आले. अनेक प्रयत्नांनंतर त्याला चीनला परत जाण्याची परवानगी देण्यात आली. तेथे पोचल्याबरोबर त्याने कामाला सुरवात केली. त्याला चीनी शास्त्रीय अॅकॅडमीचे सभासद करण्यात आले. त्याचे माओबरोबर घेतलेले फोटो सर्वत्र झळकू लागले. हजार वर्षानंतर चीनने खरे अग्निबाण (Fire Arrow) तयार करून जगाला चकित केले.

—टाइम, ४ नोव्हेंबर १९६६






मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

अनुक्रमणिका

